Der Kommentar des Aponius zum Hohenliede.

Untersuchung über die Zeit und den Ort seiner Abfassung, über die Persönlichkeit des Verfassers und über die Stellung des Kommentars in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes, unter Zugrundelegung der ersten Ausgabe des ganzen Kommentars vom Jahre 1843.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des theol. Licentiatengrades

der

Hochwürdigen theologischen Fakultät

der

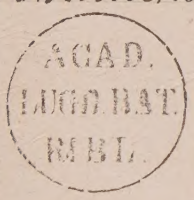
Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Johannes Witte

aus Silligsdorf in Pommern.

Tag der mündlichen Prüfung: 20 Juni 1903



Erlangen.

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn.

1903.

Meiner lieben Braut

Maria Kaiser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549826_0009

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
§ 1.	Drucke und Handschriften des Kommentars. Besprechung der römischen Ausgabe	1
§ 2.	Name und Persönlichkeit des Verfassers und des Adressaten	6
§ 3.	Die Zeit, in der Aponius gelebt hat	8
§ 4.	Der von Aponius benutzte Bibeltext und die Art seines Schriftgebrauchs	16
§ 5.	Nähere Bestimmung und Bestätigung des Urteils über die Abfassungszeit des Kommentars	21
§ 6.	Der Ort, an dem der Kommentar verfasst worden ist, und die Heimat des Aponius	28
§ 7.	Die Theologie des Aponius	47
§ 8.	War Aponius ursprünglich ein Jude?	64
§ 9.	Weitere Untersuchung über die Persönlichkeit des Aponius	77
§ 10.	Die Auffassung des Hohenliedes bei Aponius im Zusammenhang mit seiner Schriftauslegung überhaupt	79
§ 11.	Die Stellung des Kommentars in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes	84

Ein Verzeichnis der benutzten Literatur befindet sich am Schluss der Arbeit.

§ 1.

Drucke und Handschriften des Kommentars. Besprechung der römischen Ausgabe.

Der Text des Kommentars des Aponius liegt in folgenden Drucken vor, welche das Werk teilweise unvollständig, teilweise ganz enthalten.

1. Die erste Ausgabe von Johannes Faber, a. 1538, Freiburg i. B., ist betitelt: Commentaria in cantica canticorum, und wird eingeleitet durch eine epistola dedicatoria Johannis Fabri ad R. in Christo Patrem Adamum, Coenobii S. Petri in Hercynia Silva Abbatem. Als Überschrift bietet diese Ausgabe die Worte: Divi Aponii Commentariorum in cantica canticorum prologus. Viro desideriorum servo Christi Armenio presbytero supplex Aponius. Nach einer kurzen Einleitung folgt dann eine bis cant. 4, 7 reichende Auslegung des Hohenliedes in 6 Büchern[1]).

2. Im Jahre 1870 hat A. Mai im specilegium Romanum, Band V, das 7. und 8. und einen Teil des 9. Buches, bis zur Auslegung von cant. 6, 8, nach der römischen Ausgabe bis S. 181, 28 im Druck erscheinen lassen. Der Titel des Buches lautet bei Mai: Explanatio in canticum canticorum.

3. Die erste vollständige Ausgabe in 12 Büchern ist im Jahre 1843 erschienen, besorgt von zwei römischen Zisterzienser-

---

1) Die Ausgabe von Faber ist dann mehrfach abgedruckt worden, und zwar:

1. in der Bibliotheca patrum, ed. de la Bigne, in 2 Auflagen, deren zweite im Jahre 1589 angefertigt ist, Band I,

2. in der Bibliotheca patrum, Lugd. Band XIV, a. 1677,

3. in der Magna Bibliotheca patrum, Coloniae Agripp. Band IX, a. 1631.

münchen, D. Hieronymus Bottinus und D. Josephus Martinus, gedruckt zu Rom typis S. congregationis de propaganda fide und betitelt: Explanatio in canticum canticorum. Diese Ausgabe ist der vorliegenden Arbeit zu Grunde gelegt.

4. Als Ersatz der fehlenden, letzten 6 Bücher ist der Ausgabe von Faber, und ebenso den Nachdrucken, ein kurzer, uns erhaltener Auszug aus den letzten 6 Büchern beigefügt, den im 12. Jahrhundert der Abt Lucas, Montis S. Cornelii ex ordine Praemonstratensi, zu allen 12 Büchern hergestellt hat. Derselbe hat, wie eine Vergleichung mit dem Wortlaut des Kommentars ergibt, nicht sowohl mit eigenen Worten eine Inhaltsangabe verfasst, sondern er fügt unter Übergehung des grössten Teils des Inhaltes nur die wichtigsten Stellen des Kommentars, fast ohne die Worte des Aponius zu verändern, zu einer summariola zusammen.

Alle Herausgeber klagen über den schlechten Bestand der Handschriften, auch der Handschrift der summariola des Lukas, und über die Menge der Zusätze, die durch die Hand der Abschreiber in den Text gekommen sind. Eine Reinigung des Textes von diesen Glossen sei, wenn sie vielleicht auch noch nicht vollständig geglückt sein möchte, immerhin noch leichter gewesen, als bei der Verderbtheit des Textes die rechten Konjekturen zu treffen.

Folgende Handschriften führt A. Mai in der Vorrede zu der genannten Publikation ausser der von Faber benutzten, über die derselbe aber nichts mitgeteilt hat, an:

Primus codex Monasterii S. Nazarii Laureshamensis ad Rhenum (Lorsch in Hessen).

Alter Bibliothecae Ambrosianae, Mediolani, sub notis D. 37, part. sup., eleganter in membranis scriptus, den Mai zum Teil ediert hat.

Tertius olim Nonantulanus, nunc in alma Urbe Sessorianus, membraneus atque antiquus. Dies ist der in der römischen Ausgabe von 1843 veröffentlichte Text.

Der Kodex der Bibl. Ambros. enthält nach der Angabe von Mai auch, wie der letztgenannte, alle 12 Bücher des Kommentars. Den cod. Lauresh. hat Mai in dem Katalog der Bibliothek dieses Klosters, der im Vatikan vorhanden ist, verzeichnet gefunden; sonst ist über ihn nichts bekannt.

Die Behauptung von Montfaucon, dass auch unter den codices Vaticani sich ein Text des Kommentars des Aponius befinde, hat Mai als unrichtig zurückgewiesen.

Eine genaue Beschreibung des codex Sessorianus geben die römischen Herausgeber in ihrer Vorrede p. XVI ss. Auch haben sie ein Faksimile eines kleinen Stückes der Handschrift beigefügt. Die Herstellung der Handschrift datieren sie nach den Untersuchungen des Kardinals Besutius auf das 12. Jahrhundert.

Für die Geschichte des Textes ist von Bedeutung, was sich aus der Benutzung des Kommentars durch Beda Venerabilis im 8. und durch Angelomus Luxoviensis (Luxeuil) im 9. Jahrhundert ersehen lässt. Beda führt in seinem Kommentar zum Hohenliede den Aponius zweimal mit Namen an: M.S.L. 91, p. 1112 (cf. römische Ausgabe S. 80) und p. 1162 (cf. römische Ausgabe S. 155). Die römischen Herausgeber und Mai machen nur je eine Stelle namhaft, Mai die erste, die römischen Herausgeber die zweite. Mai hat in unverständlicher Weise das Vorhandensein der zweiten Stelle bestritten. Beda hat, da das zweite Citat dem 8. Buche des Aponius entnommen ist, wahrscheinlich den ganzen Kommentar gekannt. Angelomus in seinen Enarrationes in cant. cant. hat, ohne Aponius mit Namen zu nennen, aus ihm, wie auch aus anderen älteren Auslegungen, eine ziemlich grosse Anzahl von Stellen wörtlich abgeschrieben: M.S.L. 115 cf. p. 577 mit Aponius, S. 45, 26 ff.; p. 578 mit Aponius, S. 46; p. 586 mit Aponius S. 57, 26 ff.; p. 587 mit Aponius, S. 59, 4 ff. u. a. Der Anfang des 6. Buches ist das Letzte, das Angelomus aus Aponius entlehnt hat, er hat also auch wohl nur die ersten 6 Bücher gekannt. Denn hätte ihm das Werk vollständig zu Gebote gestanden, so wäre bei der häufigen Benutzung der ersten Hälfte ein völliges Ignorieren der zweiten nicht wahrscheinlich.

Die römische Ausgabe ist unter den theologischen Gelehrten bisher wenig bekannt geworden. Auch Hauck, der in der R.E.P.Th.K. 3. Auflage, Band 1, S. 557 f. in dem Artikel „Apponius“ das Werk bespricht, erwähnt die vollständige römische Ausgabe nicht. Nur bei Reifferscheid, Bibliotheca patrum latinorum italica, 1870, Band I, p. 114, der einige, nicht besonders wichtige Textbemerkungen zu dem cod. Sessor. gibt, und in der R.E. von Pauly, 1. Auflage 1846, Band 4, S. 1122 wird sie berücksichtigt.

Der Kommentar beginnt in der römischen Ausgabe mit der Widmung des Aponius: Viro desideriorum servo Christi Armenio supplex Aponius in cantico canticorum explanatio, in trinitatis nomine incipit prologus eiusdem ad eundem in eodem. Dann folgt eine kurze Einleitung und in 12 Büchern der Kommentar. Derselbe gibt eine Auslegung des ganzen Hohenliedes, nur zu cant. 6, 2 enthält er keine Erklärung. Dieser Vers wird wie hier auch bei Mai und bei Lucas Abbas einfach übersprungen. Ob dies deshalb geschieht, weil der Vers mit cant. 2, 16 gleichlautend ist, bleibt fraglich, da Aponius in ähnlichen Fällen nicht so verfährt. Der der Widmung angefügte Zusatz, quem praeclari XII libri sequuntur, sowie die Danksagung und die Verse am Schluss des Buches, sind, wie die römischen Herausgeber richtig bemerken, von fremder Hand. Die Einteilung des Kommentars in 12 Bücher aber hat schon Aponius selbst besorgt. Das zeigen die am Schluss aller Bücher stehenden Doxologien (cui est honor et imperium in saecula saeculorum [S. 28, 5 f.]; cui est gloria in saecula saeculorum. Amen [S. 45, 24 f.] u. a.). Denn dieselben sind nicht lose angefügt, sondern stehen in engem Zusammenhang mit dem vorhergehenden Text, der in der Doxologie jedesmal seinen wohl erwogenen Abschluss findet. Ein zweiter Grund ist der, dass Aponius mit einer Einführung, wie: ut retro in alio libello iam dictum est, Erklärungen wiederholt, die er in den vorhergehenden Büchern gegeben hat (S. 93, 36; 95, 12 f.; 168, 19; 220, 33).

Das Neue, das die römische Ausgabe bringt, ist ausser den letzten 6 Büchern noch ein aus dem 5. Buch bisher vermisstes, ziemlich umfangreiches Stück (in der römischen Ausgabe S. 93, 24 bis 103, 14), an dessen Stelle die früheren Ausgaben ebenso wie bei den 6 letzten Büchern das entsprechende Stück aus der summariola des Lucas Abbas eingeschoben hatten[1]). Aus der ed. Col. haben die römischen Herausgeber das im cod. Sessor. fehlende Stück, S. 55, 13—56, 14, ergänzt. Eine andere kleine Lücke des cod. Sessor. (S. 251) lässt sich leicht und gut aus der summariola des Lucas ausfüllen.

1) Dies Stück des 5. Buches ist in dem von Angelomus benutzten Text vorhanden gewesen, cf. Angelomus p. 603 mit Aponius S. 96, 24 ff.

Die römischen Herausgeber haben zu den ersten 6 Büchern die abweichenden Lesarten der ed. Col. in Fussnoten beigegeben und in ihrem Text die betreffenden Stellen durch Zeichen gekennzeichnet. Aber die Angabe dieser Varianten ist leider sehr unvollständig. Sie haben kaum die Hälfte derselben vermerkt, auf manchen Seiten ist das Verhältnis noch ungünstiger; z. B.: S. 63 geben sie eine einzige Abweichung an, es sind in Wirklichkeit 18, S. 60 notieren sie auch nur eine, es sind aber 14, S. 35 haben sie 4 beachtet, es sind aber 26. Und es dient ihnen nicht zur Entschuldigung, dass sie etwa nur die grössten und wichtigsten aufgenommen hätten, gerade von den bedeutsamsten Unterschieden haben sie viele fortgelassen cf. 107, 32 ff.; 43, 5 ff.; auch das wichtige presbytero, das die ed. Col. in der Widmung des Buches liest (s. o. S. 1), unterschlagen sie. Auch der von Mai herausgegebene Text weicht an vielen Stellen von der römischen Ausgabe ab.

Eine Prüfung von etwa 50 Stellen, angestellt zu dem Zweck, um zu erkennen, welcher der Ausgaben nach dem Sinn des Zusammenhanges der Vorzug zuzuerkennen sei, ergab bald für diese, bald für jene die bessere Lesart. Die Herstellung eines einheitlichen Textes wäre Aufgabe einer neuen Ausgabe.

Die römische Ausgabe lässt aber auch sonst noch zu wünschen übrig. Es finden sich eine ganze Anzahl von Druckfehlern: z. B. 54, 21 craeturae statt creaturae, possnut statt possunt. Bei folgenden Fehlern lässt es sich nicht kontrollieren, ob sie nicht schon der Handschrift entstammen: die Ausgabe liest S. 127, 32: Ecclesia statt des dort richtigen Ecclesiae; 106, 8: et statt est; 128, 6: unaquaequae statt unaquaeque; 203, 35: sua statt tua; 21, 6: formosae statt formosa; 32, 30: mostrantur statt monstrantur; 226, 28: effabiles statt affabiles; 110, 29: manentem statt manantem; 249, 6: vivere statt viveret; 141, 29: montis statt mentis. Wenn eine Ausmerzung dieser Formen nicht angängig war, was zu tun allerdings am nächsten lag, so hätte es doch jedesmal einer Bemerkung bedurft. Die Interpunktion ist vielfach fehlerhaft, z. B.: 125, 12 (quos; unam fidem praedicando . . .); 34, 2 (Montanum, Cataphrigam). Die zur Erleichterung des Auffindens der Bibelcitate am Rande stehenden Stellenvermerke sind zum grossen Teil unrichtig. Sie schreiben falsch: S. 230: Joh. 10, 12 statt 14, 12; S. 231: Ps. 14, 1 statt

147,12; S. 249: Ps. 119,131 statt 118,131; S. 31: 1. Cor. 11,10 statt 2,10; S. 86: Col. 1,18 statt 1,28, u. a. Die zur Erklärung dunkler Stellen gebotenen Fussnoten, sowie die am Schluss des Buches abgedruckten Scholien des Udalricus Regius zu einer Stelle in dem Werke des Aponius und dem des Lucas Abbas sind dankenswert.

§ 2.

Name und Persönlichkeit des Verfassers und des Adressaten.

Für den Namen des Verfassers liegt eine doppelte Schreibung vor. Mai — und nach ihm Hauck — schreibt nach dem cod. Ambros. Apponius. Die römischen Herausgeber nach dem cod. Sessor. und Faber schreiben Aponius. Wegen der stärkeren Bezeugung durch die Handschriften ist die letztere Schreibung vorzuziehen, denn das Zeugnis des Beda (M.S.L. 91, p. 1112, 1162), der Apponius schreibt, kann nicht ins Gewicht fallen. In der klassischen Latinität kommen beide Schreibarten vor. Pauly-Wissowa, R.E. II, 1, 1895 S. 172 schreibt zwar stets Aponius, aber das Vorkommen beider Schreibarten erhellt aus folgenden Stellen des Corpus inscript. lat. (ed. Mommsen): Bd. 2, S. 717: Bd. 5, S. 1103: Bd. 9, S. 705; Bd. 10, S. 1026; Bd. 14, S. 505.

Über die Persönlichkeit des Verfassers und sein Leben ist aus der Geschichte keine Nachricht überkommen, und auch der Kommentar selbst enthält fast nichts, was über die Lebensschicksale und die Lebensstellung seines Verfassers direkten Aufschluss gäbe.

Der Name Aponius wird zwar in der Geschichte der römischen Republik und der ersten Kaiserzeit (cf. Pauly-Wissowa, II, 1, S. 172 ff.) häufig erwähnt als der eines römischen Ritter- und Senatorengeschlechts, aber die Nachrichten über dasselbe schliessen ab mit der Nennung des M. Aponius Saturninus, der i. J. 69 n. Chr. konsularischer Legat in Moesien und später vielleicht Prokonsul von Asien war; daher kann zunächst nicht behauptet werden, dass der Verfasser des Kommentars diesem Geschlecht angehört. Ebenso fraglich bleibt es, ob sein oder des römischen Geschlechtes Name in Zusammenhang steht mit der Heilquelle und dem Flecken Aponus bei Padua. Doch ist zu beachten, dass Aponius Saturninus während der Thronstreitigkeiten des Jahres 69 bei einem Soldatenaufstand von Verona fliehend

in Padua eine Zuflucht findet (Tacitus, histor. III, 10), vielleicht weil ihm die Macht seines hier ansässigen Geschlechtes Sicherheit bot. Wäre es der Fall, dass Aponius dem Flecken Aponus entstammt, dann hätte er mit Livius, den er S. 231 anführt, dieselbe Heimat.

Auch die Person des Armenius, dem das Werk gewidmet ist, scheint in Dunkel gehüllt zu sein. Von den Männern dieses Namens, die Pauly-Wissowa, Band II, 1, S. 1118 aufgezählt sind, könnte nur einer mit obigem Armenius identisch sein, nämlich der, welcher unter dem Kaiser Anastasius im 5. Jahrhundert praefectus praetorio war (cod. Just. XII, 50, 23). Doch ist dies eine blosse Vermutung, die zur Unmöglichkeit wird, wenn Faber und Mai[1]) die rechte Lesart der Widmung bringen mit: Armenio presbytero. Mai hat diesen identifizieren wollen mit jenem Presbyter Armenius, an welchen Agnellus von Ravenna in der Mitte des 6. Jahrhunderts einen Brief de ratione fidei gerichtet hat (M.S.L. 68, p. 381 ff.). Mehr als eine Behauptung ist aber auch diese Aufstellung nicht. Nur das scheint festzustehen, falls auch der cod. Ambros. das presbytero enthält, dass der Empfänger des Buches Presbyter war. Die Entscheidung, ob die Behauptung Mais zu Recht besteht, muss die Beantwortung der Frage herbeiführen, ob der Kommentar seinem Inhalt nach im 6. Jahrhundert geschrieben sein kann. Aber noch eine andere Möglichkeit ist vorhanden, die, wenn sie Billigung findet, dem Urteil eine andere Wendung gibt. Der Ausdruck vir desideriorum, mit dem die dem Kommentar an die Spitze gestellte Widmung beginnt, kommt nämlich in der Vulgata in Daniel 9, 23 und 10, 11 als Bezeichnung des Daniel vor. Es liegt nahe anzunehmen, dass Aponius diesen seltenen und auffallenden Ausdruck aus der Vulgata entlehnt hat. Ist es dann aber nicht denkbar, dass das vir desideriorum bei Aponius eine Umschreibung des Namens Daniel ist, und dass es sich nicht um einen Presbyter Armenius handelt, sondern um einen armenischen Presbyter Daniel? Es wider-

1) Da Mai in seiner Vorrede (a. a. O.) die Lesart presbytero als richtig voraussetzt, so ist anzunehmen, dass auch der cod. Ambros. so las. Denn falls dort presbytero fehlte, hätte er nicht so stillschweigend bloss auf die Autorität der ed. Faber hin das presbytero gelten lassen können.

spricht dieser Annahme nichts, aber zur Gewissheit lässt sie sich nicht erheben.

Trotz dieses Mangels an direkten Nachrichten über die Persönlichkeit des Verfassers und des Adressaten wird doch nicht alles unsicher bleiben. Denn aus dem Kommentar selbst lässt sich einiges darüber ersehen, wann Aponius gelebt hat, welche Stellung er in der Theologie seiner Zeit einnahm, welches seine Abstammung und seine Heimat ist und wo er geschrieben hat. Darüber den Kommentar selbst genau zu befragen, ist bisher nicht versucht worden.

§ 3.

Die Zeit, in der Aponius gelebt hat.

Die bisherigen Versuche, diese Frage zu lösen, welche zur Benutzung und Beurteilung in Betracht kommen, sind nur die Vorreden von Mai und den römischen Herausgebern sowie der Artikel von Hauck (a. a. O.). Alle sonstigen Behauptungen hierüber (von Bellarmin, Labbäus, Cave, Ceillier) sind durch die erstgenannten Männer schon widerlegt worden.

Mai macht den Aponius zu einem Zeitgenossen des Agnellus von Ravenna, wie bereits erwähnt.

Die römischen Herausgeber suchen zu beweisen, dass Aponius am Anfang des 5. Jahrhunderts sein Werk geschrieben hat. Ihre Gründe sind folgende: Aponius nenne in seinen dogmatischen Ausführungen die Namen vieler Sekten, aber nur solcher, die im 4. Jahrhundert oder früher entstanden seien. Hätte Aponius die späteren Häretiker, Nestorius oder Eutyches schon gekannt, so wäre ihr Fehlen auf der Ketzerliste nicht zu erklären. Sodann sei Aponius nach seinen in der Einleitung gemachten Angaben sich bewusst, ein nicht sowohl schwieriges, als vielmehr in der abendländischen Kirche neues Werk zu beginnen; er habe den Kommentar Gregors I. zum Hohenliede und den unter Kassiodors Namen verbreiteten noch nicht gekannt. Daher müsse er in vorgregorianischer Zeit geschrieben haben. Drittens sei die Apokalypse nach des Aponius Worten zu seiner Zeit noch nicht ein überall als kanonisch anerkanntes Buch gewesen.

Nach dem 5. Jahrhundert aber sei ihre kanonische Stellung in keinem Teil der Kirche mehr angefochten worden.

Hauck stellt nur kurz fest, Aponius könne, da er von Beda citiert worden sei, nicht nach der Mitte des 7. Jahrhunderts, und da er Macedonius, Photinus und Bonosus anführe, nicht vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts gelebt haben. Es sei aber wahrscheinlich, dass er dem Beginn dieses Zeitraumes angehöre, da er Nestorius und Eutyches nicht unter den Häretikern erwähne.

Ob und inwieweit diese Ansichten richtig sind, wird die Prüfung der Gründe zu entscheiden haben. Für die Bestimmung der Zeit, in welcher Aponius geschrieben hat, lassen sich zwei feststehende, äusserste Grenzpunkte aufstellen. Aponius kann nicht später gelebt haben als Beda, da dieser ihn, wie nachgewiesen worden ist, benutzt hat. Die zweite Grenze ist durch die Nennung des Bonosus gegeben (S. 35, 24 ff.), den Aponius mit Photinus von Sirmium zusammenstellt. Bonosus war wahrscheinlich Bischof von Sardica in Illyrien. Was Aponius von ihm berichtet, ist dies: Ita ut si in illis gregibus devenerit, ubi Valentinus, Marcion, Basilides vel Manichaeus primi esse probantur: necesse est, ut in vestigiis eorum ambulans post gregem Deorum contra se bellantium discendo (ed. Col.: in grege eorum contra se bellante, docendo) vagetur; et in eo, ubi Photinus, Bonosus (ed. Col.: Photinus vel Bonosus) primi sunt in multitudine falsorum Christianorum, non unum Redemptorem totius mundi confitentium vagetur; quos docendo asserunt, fieri non de utero virginis procedendo, sicut Salvatorem Dominum nostrum, impio ore blasphemare non metuunt, nequaquam per Divinitatem, sed ex doctrina Christum nominari debere; qui tantam multitudinem Christorum (ed. Col.: Christianorum) fieri per momenta confirmant, quanti reperti fuerint, qui sermone doctrinae suae et exemplo vitae suae homines ad vitam immaculatam potuerint provocare.

Es fragt sich aber, ob beide Namen ursprünglich im Text standen oder ob der Name Bonosus eine spätere Zutat ist. Zweierlei könnte man dagegen hervorheben, dass beide Namen zu lesen seien. Einerseits ist die asyndetische Nebeneinanderstellung derselben in der römischen Ausgabe auffällig; andrerseits wundert man sich, dass nicht auch an den beiden anderen Stellen, an denen die gleichen Irrlehren besprochen werden wie hier, der Name des Bonosus ge-

nannt wird, sondern nur der des Photinus. Die beiden Stellen lauten: Non sicut Photinus blasphemando multos asserit Salvatores, dum solum hominem Christum intendit probare dicendo: Quisquis, cuius animam sua doctrina convertit ab errore vitae suae, huius salvator efficitur; et non videns in omni homine verba pietatis prophetantem (ed. Col.: prophetante) ad lucrum animarum, Christum Salvatorem loquentem: Hic loquebatur in Paulo. Unica est matri suae genti hebraeae, quae sola de homine quidem nata, sed non humano ordine procreata . . . Es folgt eine längere Erörterung über die Jungfrauengeburt und die virginitas perpetua der Maria (S. 180, 31 ff.; 181, 1 ff.).

S. 220, 33 ff.; 221, 12 ff: sicut insanus Photinus, ut in alio libello dictum est, non metuit dicere: tantos efficit Christos vel Salvatores, quanti reperti fuerint sermone suo et vitae exemplo, convertisse impios ab errore. Dum unus et solus ab uno verbo sit assumptus Redemptor Christus et totius mundi Salvator, de cuius anima retro dictum est: Unica est matri suae . . . Cui [diabolo] per omnia adaequari Photinus vel omnes haeretici, ita ei glutino perversionis suae uniti sunt, ut ab eo penitus separari non possint. Es muss zugestanden werden, dass hier, besonders da die Namen beider Sekten von den kirchlichen Schriftstellern sehr oft miteinander verbunden werden (s. Kurtz, 12. Auflage 1892, I, § 63, 2), die Nennung des Bonosus auch an den beiden letzten Stellen wohl am Platze und zu erwarten wäre. Schliesslich kann auch noch das geltend gemacht werden, dass, was S. 35 als die Ansicht des Bonosus vorgetragen werde, gar nicht von demselben behauptet worden sei. Denn es fehlt nicht an Vertretern der Meinung, Bonosus selbst sei von trinitarischen und christologischen Irrtümern frei gewesen, erst seine Anhänger seien denselben verfallen. Denn die Briefe des Siricius (M.S.L. 13, p. 1148 f.) und Innocentius (M.S.L. 20, p. 519 ff.), welche über diese Angelegenheit handeln, erwähnten nichts von derartigen Irrlehren. Aber dass dies nicht geschieht, ist bei dem Zweck der Briefe nur natürlich. Und wichtige Zeugen stützen die Behauptung, dass sich schon Bonosus selbst in der Beurteilung der Person Christi von der Kirchenlehre unterschied (Ambrosius, de instit. virg. M. S. L. 17, p. 314 f., cap. V, § 35; Marius Mercator, M.S.L. 48, p. 907, 928, 1142 f.; Isidor v. Sevilla, Etym. lib. VIII, p. 335 f.; Walch, III, 598 ff.; Neander, II, 2, p. 729).

Nur das Eine, was Aponius den beiden Männern zum Vorwurf macht, dieselben hätten gelehrt, wer immer durch Leben und Lehre andere zu unbeflecktem Wandel bewege, der sei ein Erlöser, wie Christus, lässt sich nicht als ein berechtigter Tadel nachweisen. Es klingt vielmehr so, als sei diese Anklage dem Urteil der orthodoxen Kirchenlehrer entstammt: Das sei die Konsequenz der Ansicht, wie sie Bonosus und Photinus vertreten, Christus wirke die Bekehrung der Menschen nur durch das Beispiel seines Lebens und seine Lehre. In den übrigen Punkten hat Aponius auch die Lehre des Photinus richtig wiedergegeben (cf. Th. Zahn, Marcell von Ancyra, 1867, S. 189ff.; anders dagegen Harnack, Dogmengeschichte, 3. Auflage, 1894, II, 240).

Zugegeben nun, der Name Bonosus sei S. 35 später eingeschoben worden, so wäre gerade dann die Tatsache sehr merkwürdig, dass der Interpolator ihn nicht an allen Stellen, in denen von Photinus die Rede ist, hinzugefügt hat. Die nur einmalige Erwähnung ist bei dem Autor selbst viel erklärlicher als bei einem späteren Abschreiber. Der Annahme einer Interpolation schwindet aber jedes Recht, wenn S. 35 der Lesart der ed. Col. der Vorzug zu geben ist (Photinus vel Bonosus).

Wird so daran festgehalten, dass die Anführung des Bonosus von dem Verfasser herrührt, so ergibt sich als zweite Grenzbestimmung für die Zeit der Abfassung des Kommentars das Jahr 391. In diesem Jahre wurde auf einer Synode zu Capua Bonosus wegen seiner Leugnung der Jungfrauengeburt verurteilt. Von da an begann der Kampf der Kirche gegen ihn und seine Anhänger. Aber selbst wenn der Name Bonosus ausser Geltung treten müsste, würde sich diese Grenze zur Bestimmung des Zeitalters des Aponius nur wenig verschieben. Denn dann würden Macedonius und Apollinaris die Reihe der von Aponius namhaft gemachten Häretiker beschliessen.

Doch ist bei dem gewonnenen Ergebnis zu bleiben: Aponius kann nicht nach der Mitte des 7. Jahrhunderts und nicht vor dem Jahre 391 geschrieben haben.

Um zu erkennen, in welcher Periode dieses Zeitabschnitts Aponius sein Werk verfasst hat, sind die theologischen und sonstigen Zeitfragen ins Auge zu fassen, welche das Interesse des Verfassers gefesselt haben. Der Kommentar ist reich an dogmatischen Er-

örterungen und heftiger Polemik gegen die Gegner der Kirchenlehre. Als Ketzer (haeresiarchae) werden genannt: Basilides, Valentinus, Photinus, Apollinaris, Macedonius, Eunomius, Montanus Cataphriga, Manes, Arius (S. 33, 38, 34, 1 f.); Marcion, Basilides, Bonosus (S. 35, 19 und 22); Simon Magus (S. 221, 25 ff.).

Von der Mehrzahl dieser Männer nimmt Aponius aber gar nicht weiter Notiz, über Simon Magus und Manes gibt er je eine ihre Lehre kurz charakterisierende Bemerkung (S. 221, 25 ff; 115, 2 ff.; 165, 23 ff.). Daraus, dass er diese Ketzereien nicht widerlegt, erkennt man, dass ihre Zeit vorüber ist, dass sie keine Gefahr mehr für die Kirche bedeuten.

Ihrem Sinne nach schwer zu bestimmen, ist folgende, hierher gehörige Stelle: Haec autem anima, cuius hic inducitur vox, oblita nobilitatem superius dictam, quae per unum baptismum traditur, oblita Domini traditam sibi veram doctrinam suam statuere elationis supercilio gestiens, oblita Christi praeceptum Apostolis traditum, ut, qui semel lotus est, iam lavari necesse ultra non habeat, et dum se mundiorem opinatur prae caeteris, nihil ei mundum videtur, nihil immaculatum, nihil sanctum, nec ipsa, quae a fidelibus contraduntur Christi baptismata: ita et alterius negat (zu lesen mit cod. Ambr.: ita ut neget alterius) baptismate peccatorum sordes posse mundari, nisi a se crudeliter aliud fuerit irrogatum. Quae cum se iactitat, velut male lotum relavare secundo, nigriores carbonibus mortuis efficit animas miserorum, sociata criminibus illius, quae circumcisionem carnis sacratissimo praeponit baptismati (S. 145, 31—146, 8). Die römischen Herausgeber wollen in diesen Worten einen Hinweis auf die Riten der Valentinianer, Seleucianer und anderer sehen, qui verba Matthaei, cap. 3, 11: Ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igne, litteraliter accipienda esse autumabant, et ipsum baptismum, igne humano corpori crudeliter admoto, conferebant (cf. Seeberg, Dogmengeschichte, 1895, I. 60). Die Bemerkung des Aponius: nisi a se crudeliter aliud fuerit irrogatum, scheint den Anlass zu dieser Deutung gegeben zu haben. Aber einerseits darf man das crudeliter nicht pressen; wäre wirklich ein so unmenschlicher Akt der Grausamkeit gemeint, so würden stärkere und deutlichere Ausdrücke gebraucht sein; andrerseits zeigt der übrige Text, dass es sich nicht um eine gnostische Sekte handeln kann. Die Leute, von denen

Aponius spricht, stehen offenbar in allen übrigen Lehren auf dem Boden der Rechtgläubigkeit, nur in Bezug auf die Taufe lassen sie sich einen Irrtum zu Schulden kommen. Auch zeigt die innere Anteilnahme, mit der die Worte geschrieben sind, und die Ausführlichkeit, mit der der Irrtum abgewiesen wird, dass es sich nicht um eine weit in der Vergangenheit liegende Irrung handelt, sondern um eine der Zeit des Aponius nahe Angelegenheit.

Auf den cyprianischen Ketzertaufstreit können des Aponius Worte auch deshalb nicht bezogen werden, weil bei der geschilderten Bewegung eine Absonderung von der Kirche stattgefunden hat. Ebensowenig passt die Darstellung auf die Donatisten, deren Grundsatz, die Ketzer wiederzutaufen, nur die Konsequenz ihres eigentlichen Grundirrtums war, ihres falschen Kirchenbegriffs.

Nach der Darstellung des Sachverhalts kann nur eine Bewegung in Betracht gezogen werden, die, welche im 4. Jahrhundert durch den römischen Diakon Hilarius hervorgerufen wurde. Die einzige, genauere Kunde über diesen Streit enthält die Schrift des Hieronymus: Dialogus contra Luciferianos (M.S.L. 23, cap. 21—27). Hilarius gehörte der Partei des Lucifer von Calaris an, ging aber in seiner Opposition gegen die Arianer über Lucifer hinaus, indem er bei einer Wiederaufnahme in die Kirche die Taufe der Arianer forderte. Er verfocht seine Ansicht in einer verloren gegangenen Schrift, de haereticis rebaptizandis, und berief sich, nach den Worten des Hieronymus zu urteilen, dabei auf die Stellung des Cyprian und der nordafrikanischen Kirche zu der Ketzertauffrage. Hilarius gewann Anhänger für seine Lehre, aber seine Partei zerfiel bald nach seinem vor 379 erfolgten Tode. Nur, wenn man die Arianer wiedertaufe, werde die Reinheit der Kirche gewahrt, so lehrte er, woraus folgte, dass nur in seiner Gemeinschaft diese Reinheit genügend geschützt sei. Die Schroffheit dieses Rigorismus macht es verständlich, dass Aponius in dieser Praxis etwas Grausames sah, und mit Recht tadelt er den Hochmut, der darin sich kundgibt (cf. G. Krüger, Lucifer, Bischof v. Calaris, und das Schisma der Luciferianer, Leipzig, 1886). Gegen Hilarius (und den Donatist Claudius?) ist wahrscheinlich, und zwar von Ursinus, dem Gegen-

bischof des Damasus, die unter Cyprians Schriften geratene Abhandlung: de rebaptismate verfasst worden[1]).

Wie bei der eben erörteren Frage, so tritt bei der Besprechung aller Irrlehren, welche im 4. Jahrhundert aufkamen, der Eifer des Aponius für die Kirchenlehre offen zu Tage. Des Photinus und Bonosus ist schon gedacht worden. Die Gegner der Gottheit Christi, von denen Arius und Eunomius genannt sind, werden durch das ganze Werk hindurch bekämpft (cf. 49, 13 ff.; 178 31 ff.; 213, 30 ff.; 222, 27 ff.). Aber eine Entscheidung über diesen Glaubensartikel steht nicht mehr aus, er gehört schon zur regula fidei: der liebt Gott nicht recht, qui rectam (ut Apostoli tradiderunt) de mysterio Divinitatis et Incarnationis non tenuerit fidei regulam (19, 12 ff.; 221, 1 ff.). Auch die Gottheit des heiligen Geistes ist schon als Dogma festgelegt, auch sie gehört zur regula fidei (101, 3: Spiritus sanctus, qui Deus est cf. 20, 7 ff.; 142, 19 f.). Die Trinitätslehre ist bereits abgeschlossen. Das ist recta apostolica fides, in quae tribus personis coaeternis unus creditur Deus (244, 30 f.; 19, 27 ff.). Aber die Zeit des Abschlusses der Trinitätslehre kann noch nicht weit zurückliegen, sonst wären die häufigen Bemerkungen nicht zu erklären, in denen Aponius die Trinitätslehre als den wesentlichen

---

1) Cf. Th. Zahn, Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak, Theologisches Litteraturblatt, 1899, S. 313 ff. Man darf sogar vermuten, dass Aponius diese Schrift gekannt, sie mit der Angelegenheit des Hilarius in Beziehung gesetzt und in seiner Polemik gegen ihn sich an sie angelehnt hat. Denn nicht nur in der Berufung auf die apostolische Tradition und die Lehre Christi und dem Hinweis auf den eitlen Ruhm, dem die Wiedertäufer nachjagen, besteht eine gewisse Ähnlichkeit (cf. Opera Cypriani, ed. Hartel, 1871, III$_3$, S. 70), sondern einige Stellen des Aponius klingen auch in manchen eigentümlichen Gedanken an die pseudocyprianischen Schrift an, z. B. de rebapt. c. 16, S. 89 f.: et agunt isti haec omnia, dum fallere cupiunt eos, qui sunt simpliciores aut curiosiores et temptant nonnulli illorum tractare se solos integrum atque perfectum, non sicuti nos mutilatum et decurvatum, baptisma tradere ... illi tamen talem fallaciam et stropham praedicant perfectum baptisma esse, quod fideles homines, si coacti fuerunt (!) accipere, utique non dubitabitur eos id, quod habuerant, amisisse. Vielleicht ist diese Übereinstimmung nicht ohne Wert für den Nachweis der Entstehung der Abhandlung im 4. Jahrhundert.

Inhalt des christlichen Glaubens hinstellt; und die starke Hervorhebung, mit der er so oft die Fluchwürdigkeit ihrer Bestreitung betont, bliebe unverständlich. Denn schon im 5. Jahrhundert war ja nicht mehr die Trinität, sondern die Christologie und Anthropologie Gegenstand der kirchlich-theologischen Kämpfe, und ihre Bedeutung war keine geringere.

Die Ansätze der christologischen Streitigkeiten, die in das 4. Jahrhundert fallen, sind dem Aponius bekannt. Nur durch den Gegensatz gegen Appollinaris ist es veranlasst, dass die Wichtigkeit der Seele Christi, ihre Entstehung, ihr Verhältnis zum Logos und dem „Fleisch“ Christi in sorgsamster Ausführlichkeit dargelegt wird (179, 1—183, 33; 206; 236 f.; 220; 227; 151). Auch gebraucht er verschiedentlich kurze Formeln, in welchen die Anschauung der Kirche in Betreff dieses Punktes prägnanten Ausdruck findet und die Ansicht des Apollinaris verurteilt wird (209, 33; 220, 18 ff.).

Damit schliesst die Reihe der dogmatischen Streitfragen, welche Aponius bespricht und, das ist nicht zuviel gesagt, welche er kennt. Von den christologischen Kämpfen des 5. Jahrhunderts weiss er nichts. Hätte er sie noch miterlebt vor der Abfassung des Kommentars, so hätte er sie bei dem Interesse, das er den erwähnten Streitfragen zuwendet, nicht übergangen. Er vertritt wohl eine klare Anschauung über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus, aber er ist sich nicht bewusst, mit derselben in Gegensatz zu stehen gegen andersartige Meinungen. Denn S. 90, 33, wo er es als Irrlehre bezeichnet, utramque naturam in Christus zu leugnen, tut er es in dem ganz allgemeinen Sinne, dass er nur das Vorhandensein der Gottheit und Menschheit in Christus im Auge hat: Deum, qui redemit et hominem, per quem redemit perditos Deus. Das ist aber nicht das Problem des 5. Jahrhunderts.

Auch die anthropologischen Streitigkeiten sind noch nicht entbrannt. Aponius glaubt auf dem Boden der Kirchenlehre zu stehen mit einer Anthropologie, in welcher der Willensfreiheit des sündigen Menschen viel Raum zugestanden wird. Schon im Jahre 412 aber wurde Cölestius, des Pelagius Freund, zu Karthago verurteilt, und im Jahre 415 fanden die beiden Synoden in Jerusalem und Lydda statt, die den Pelagius in Schutz nahmen. Damit war also der

Streit schon über das Abend- und Morgenland ausgedehnt. Wären diese Ereignisse vorhergegangen, so musste Aponius, da er das Verhältnis von Gnade und Freiheit eingehend erörtert, in dieser oder jener Weise zu dem Streit Stellung nehmen. Daher kann mit gutem Grund die Behauptung aufgestellt werden, dass Aponius den Kommentar nicht nach dem Jahre 415 geschrieben haben kann. Ist das richtig, dann fällt die bei späterer Ansetzung der Entstehungszeit unlösbare Schwierigkeit hinweg, dass Aponius weder den Pelagius, noch Eutyches, noch Nestorius erwähnt, welche die meisten der von ihm genannten Irrlehrer an Bedeutsamkeit übertreffen. Was hätte ihn bewegen können, nachdem er mit dem 1. Jahrhundert in der Aufzählung der Ketzer begonnen hat, plötzlich bei dem so unwichtigen Bonosus Halt zu machen. Ist es doch ausdrücklich von ihm ausgesprochen worden, dass er die Ereignisse der Kirchengeschichte bis in seine Zeit hinein verfolgt und zur Darstellung gebracht hat: Omnia, quaecumque ab Incarnatione Domini nostri Jesu Christi acta sunt vel aguntur, a capite Cantici usque ad hunc versiculum in persona Ecclesiae aenigmatibus dicta sunt vel figuris. Nunc vero prope finem Cantici, quae agenda sunt, dum finem acceperit mundus, exponit Spiritus Sanctus (244, 14 ff.).

Somit ergibt sich als Resultat der bisherigen Erörterung, dass Aponius in der zwischen den Jahren 391 bis 415 liegenden Zeit sein Werk hervorgebracht hat. Aber bevor dies Resultat als feststehend betrachtet werden kann, muss noch untersucht werden, ob dasselbe noch durch andere Momente bestätigt wird, oder Einschränkung erleidet, oder Widerspruch erfährt. Vor allem ist zu fragen, welchen Bibeltext Aponius seiner Arbeit zu Grunde gelegt hat. Denn daraus wird sich für die Frage nach der Zeit der Abfassung des Werkes ein wichtiger Anhalt ergeben.

§ 4.

Der von Aponius benutzte Bibeltext und die Art seines Schriftgebrauchs.

Bei der Untersuchung dieser Frage können zum Ausgangspunkt einige Worte des Aponius selbst dienen, die er in seiner Einleitung zu dem Kommentar ausspricht. Noverit nos non vanae gloriae vel

laudis aucupandae studio, divitibus opes vel cibum ventre repletis impudenter ingerere, sed vestigia antiquorum magistrorum secutos paupertatem esurientium pauperum aliquantulum consolatos, utentes exemplaribus Hebraeorum, quorum proprietas veritatis non parvum intelligentiae lumen accendit (S. 2, 3 ff.). Dass er sich der exemplaria Hebraeorum bedient habe, will heissen, dass er nicht den älteren lateinischen oder den griechischen Text des Hohenliedes, sondern die aus dem Hebräischen angefertigte Übersetzung des Hieronymus seiner Arbeit zu Grunde gelegt habe. Eine Vergleichung des im Kommentar citierten Textes des Hohenliedes mit der Vulgata bestätigt dies. Wohl finden sich einige Abweichungen (z. B. cant. 1, 1: osculis statt osculo; 5, 6: eum statt illum; 6, 8: unica statt una)[1]). Dieselben sind aber so gering, dass sie bei der sonstigen, völligen Übereinstimmung gar nicht in Betracht kommen. Dass noch dazu ein Teil der Differenzen durch die Unachtsamkeit der Abschreiber hervorgerufen ist, zeigt das Beispiel von cant. 1, 4, wo bei der ersten Citierung das sinnlose formosae steht, bei der zweiten das richtige formosa.

Aber nicht nur für den Text des Hohenliedes hat sich Aponius der Vulgata bedient, sondern es finden sich in dem Kommentar auch Citate aus allen übrigen Teilen der Bibel, die nach der Vulgata angeführt sind; z. B.: S. 114: Ps. 90, 7; S. 120: Deuter. 33, 16; S. 126: Zach. 9, 1; act. 4, 32; S. 163: Phil. 2, 8; S. 187: Ps. 55, 9; S. 194: Ps. 37, 10; S. 207: Luc. 19, 10; S. 213: Jer. 31, 22; S. 221: Ps. 6, 6; Matth. 23, 12; S. 229: 2. Cor. 6, 18; S. 223: Jes. 60, 8; 62, 6; u. a. In der Wiedergabe der Psalmworte hat sich Aponius, wie die obigen Beispiele und viele andere beweisen, an das in die Vulgata aufgenommene Psalterium Gallicanum angeschlossen, nur bei zwei Psalmsprüchen (S. 15: Ps. 30, 20 f.; S. 51: Ps. 102, 1 f.) ist ein Gleichlaut mit dem älteren Psalterium Romanum zu verzeichnen.

---

1) Cant. 1, 6 liest eine Vulgata-Variante auch wie Aponius: per greges (cf. Biblia sacra latina, ed. Tischendorf 1873); cant. 1, 8 liest ed. Col. mit Vulgata: post vestigia, und pulchra bietet eine Vulgata-Variante; cant. 1, 9 findet sich bei Hieronymus selbst, in Isai, 52, to. 3, 367 d, dieselbe Lesart wie bei Aponius; cant. 4, 8 ist das soror mea sponsa herübergenommen aus cant. 4, 9.

Aber während Aponius bei dem Hohenliede nur den Text der Vulgata zu Grunde gelegt hat, finden sich aus den übrigen biblischen Büchern neben den aus der Vulgata entlehnten Citaten andere, die nicht daher stammen. Dieselben sind vielmehr der vorhieronymianischen, lateinischen Bibel entnommen. Einige Beispiele, verglichen nach der Sammlung von Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, Remis, 1743, mögen dies erläutern. S. 206 liest Aponius Joh. 17,20: Non solum pro istis rogo, sed pro his, qui credituri sunt per sermonem eorum. Ebenso lesen: Rusticius, ep. 22 und Maximus, apud August. tom. VIII, l. 673. Die Vulgata liest: Non pro eis autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me.

S. 220 liest Aponius Joh. 14,30: veniet princeps mundi et in me nihil inveniet. Ebenso liest Ambrosius, in psalm. 38,853 f.; die Vulgata liest: Veniet princeps mundi huius et in me non habet quidquam.

S. 38 liest Aponius Joh. 10,16: Erit unus grex et unus pastor. Ebenso lautet der Italatext bei Sabatier. Die Vulgata liest: fiet unum ovile et unus pastor. Derselbe Tatbestand lässt sich noch bei folgenden Citaten beobachten: S. 32: Matth. 16,16; S. 39: 1. Reg. 15,11; S. 42: Jes. 66,2; S. 51: Matth. 18,19 ff.; S. 58: Jes. 7,14; S. 60: Joh. 6,56; S. 61: Matth. 11,28; S. 66: Eccles. 1,18; S. 76: Jerem. 9,21; S. 115: Gen. 1,1.2; S. 146: Ps. 50,4.9; S. 160: Apoc. 7,14; S. 188: Ps. 75,4; S. 231: Matth. 10,18; S. 244: Matth. 16,24; S. 249: Röm. 9,29. Hier wird überall der Italatext oder mit einem älteren Kirchenvätercitat die gleiche Übersetzung gegeben. Die Zahl dieser Fälle, in denen Aponius die alte, lateinische Bibel gebraucht hat, ist ja verschwindend klein gegenüber der Menge der nach der Vulgata citierten Stellen; aber die Abweichungen von der Vulgata sind so gross, und die Übereinstimmung mit der alten lateinischen Bibel ist so völlig, dass über die Tatsache selbst kein Zweifel sein kann. Und aus derselben geht doch dies hervor, dass Aponius sich nicht an die Vulgata gebunden wusste.

Die Frage aber, welche jetzt noch der Beantwortung harrt, ob Aponius nicht vielleicht in manchen Citaten auf die LXX oder den biblischen Grundtext zurückgegangen sei, muss verneint werden.

Das lässt sich in keinem Falle nachweisen. Freilich muss zugegeben werden, dass sich bei vielen Citaten nicht feststellen lässt, welchen Text Aponius benutzt hat. Das liegt an der Art, in welcher Aponius grossenteils die Bibelworte anführt und an seinem Schriftgebrauch überhaupt.

Aponius zieht ja zur Erklärung des Hohenliedes in reichem Masse Bibelstellen heran; es ist kaum ein Buch in der Bibel, das ihm nicht gedient hätte. Oft nennt er das Buch nicht, aus dem er ein Wort einflicht. Oder er gebraucht allgemeine Bezeichnungen; mit secundum Salomonem citiert er Eccl., Prov. und Sap., mit ut ait Propheta oder David leitet er Psalmstellen ein, mit secundum Apostolum oder ut ait beatus Apostolus Citate aus den paulinischen Briefen, dem Hebräerbrief und dem 1. Johannesbrief; bei Verwertung der Evangelien sagt er: secundum historiam oder ut ait Evangelista oder in Evangelio.

Dass Aponius auch, wie es üblich war, vielfach frei nach dem Gedächtnis citiert, dafür sind Beispiele genug vorhanden. Häufig citiert er so ungenau, dass er eigentlich nur Inhaltsangaben gibt: S. 18: Eccl. 7, 26. 30; S. 32: Ezech. 34, 11 ff.; S. 98: 1. Cor. 15, 3 ff.; S. 111: Deuter. 18, 15; S. 128: Col. 3, 18 ff. u. a. Nur einige Merkwürdigkeiten und die falschen Citate können Berücksichtigung finden.

Joh. 6, 27 gibt Aponius wieder: Operamini opus, quod non perit, sed permanet in aeternum (S. 31. 63).

1. Cor. 12, 27 (S. 8) lautet bei Aponius: Vos estis corpus Christi et caro de carne eius. Vulgata liest: membra de membro, der Grundtext: *μέλη ἐκ μέρους*.

Aponius verbindet auch Stellen aus verschiedenen Büchern zu einem Citat, ohne dies aber zu vermerken, z. B. S. 86 flicht er 1. Cor. 5, 10 und Col. 1, 28 in einander. Auch macht er Zusätze am Ende oder in der Mitte der Citate, z. B. S. 74: Numquid non valet manus mea ad liberandum? sed peccata vestra murum fecerunt inter Vos et Deum. Die erste Hälfte ist aus Jes. 50, 2, die zweite könnte freie Wiedergabe des Gedankens Jes. 59, 2 sein. S. 32 citiert Aponius Matth. 16, 16: Tu es Christus, Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti. Dieser Schluss ist nirgends zu finden. S. 216, 4 citiert er Matth. 24, 13: Qui perseveraverit usque in finem,

credendo in Deum Patrem, doctus a Spiritu Sancto, hic salvus erit (cf. S. 118: Joh. 10,16; S. 251: Jes. 19,18; S. 244: Matth. 16,24; S. 38: Matth. 16,18).

Auffallend ist es, dass eine Reihe solcher Citate vorkommen. S. 2 citiert Aponius Jerem. 3,19 als ein Wort des Jesaias. S. 151 heisst es: exhortando persuadet Archiapostolus Petrus: Coaedificamini in ipso summo angulari lapide Christo. So, wie die Worte lauten, enthält das Neue Testament sie nicht. Sucht man eine Beziehung, so liegt mit Eph. 2,20 mehr Ähnlichkeit vor als mit 1. Petri 2,4. S. 98 führt er 2. Cor. 11,2 als ein Wort des Galaterbriefs an; das ist um so merkwürdiger, als er S. 8 denselben Spruch richtig als an die Korinther geschrieben bezeichnet. Für zwei Citate ist in der Bibel keine Parallele zu finden: S. 209,24 f.: ipse docet Paulus docendo: Ut crescat et multiplicetur Dei Verbum per nos orantibus vobis. S. 223,19 ff: Quod torrens ignis a Propheta est appellatum, dicendo: Ecce Verbum Domini ardens sicut torrens inundans, confringens montes et liquefaciens petras. S. 148,3 ff. wollen die römischen Herausgeber in den Worten des Aponius zwei Citate finden aus Ps. 113 und Ps. 72. Diese beiden Psalmen bieten aber keinen Anhalt für die Annahme, dass Aponius aus ihnen geschöpft habe. Aponius nennt das Richterbuch als seine Quelle. Josua 3,15—17 könnte die Grundlage seiner Worte sein, allenfalls auch Ps. 77. Aber Aponius will hier wohl gar keine bestimmte Schriftstelle anführen, sondern gibt in freier Zusammenstellung biblische Gedanken wieder, wie sie seinem Gedächtnis sich eingeprägt hatten.

Die Wiedergabe der Heilstatsachen zeugt bei Aponius im allgemeinen von guter Kenntnis der biblischen Geschichte. Erwähnt mag werden, dass ihm die Perikope Joh. 8,1 ff. (S. 172,29: de adultera lapidanda) bekannt ist, und dass Maria als dem Geschlechte Davids angehörig bezeichnet wird (99,32 ff.). Joseph kommt, gemäss der Anschauung der apokryphen Evangelien, der Vatername zu, weil er der Beschützer der Virginität der Maria ist (249,26 ff.).

Einzelne Behauptungen aber, die Aponius aufstellt, erregen Befremden oder sind doch interessant. Der Berg der Gesetzgebung ist nach seiner Meinung der Libanon (102,3 ff.). Der Ort der Himmelfahrt Jesu ist der Berg Zion: Sion enim mons est, unde Dominus ascendit in coelos: in quo vel in cuius finibus haec, quae exponun-

tur, ab initio mundi mysteria praeluxerunt (104, 4 ff.). Hier kann vielleicht eine Verwechselung mit dem Ölberg stattgefunden haben; denn nach den Worten vel in cuius finibus zu urteilen, scheint Aponius hierin seiner Sache nicht ganz gewiss gewesen zu sein. Die beiden Söhne Aarons nennt er Eliezer und Phinees (114, 22 ff.), indem er statt des Ithamar den Sohn Eleasars Phineas einsetzt (Numeri 25, 7 ff.).

Die Salbungen Matth. 26 und Luc. 7 verbindet Aponius zu einer Geschichte (48, 22 ff.; 122, 16; 139, 14 ff.). Hierin berührt sich Aponius mit vielen Vätern.

Dass er den Karmel einen Fluss nennt (Carmelus fluvius 202, 2 f.) ist entweder ein Einschub eines Abschreibers oder liegt mit den andern Irrtümern auf der gleichen Linie.

Aus den angeführten Beispielen geht zur Genüge hervor, wie ungenau und frei Aponius bei der Anführung der Citate verfährt. Wenn sich nun trotzdem hat feststellen lassen, dass er die Vulgata und Itala benutzt hat, so gewinnt diese Erkenntnis auf Grund obigen Tatbestandes nur noch an Sicherheit, während andrerseits die Behauptung, die Benutzung der LXX und des Grundtextes lasse sich nicht nachweisen, bestehen bleibt. Und Aponius hatte ja auch keine Veranlassung, auf den Grundtext zurückzugehen, denn nach den Worten seiner Einleitung war sein Vertrauen, dass die hieronymianische Bibel den Grundtext richtig wiedergebe, so fest, dass kein Zweifel an ihrer Zuverlässigkeit in ihm aufkam.

§ 5.

Nähere Bestimmung und Bestätigung des Urteils über die Abfassungszeit des Kommentars.

Hat Aponius, wie gezeigt ist, bei dem Text des Hohenliedes die Vulgata citiert, so kann er sein Werk nicht vor dem Jahre 398, in welchem Hieronymus das Hohelied übersetzt hat, geschrieben haben [1]). Aber da er auch aus allen übrigen Teilen der Bibel nach

---

1) Zöckler, Hieronymus 1865, S. 184, Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl. 1901, S. 403 und Nestle, R.E.P.Th.K. 3. Aufl. III, S. 39 nehmen das Jahr 393 an. Doch ist von Rauschen (Jahrbücher der christlichen

der Vulgata Sprüche anführt, so kann er erst nach Fertigstellung der ganzen Vulgata, d. h. erst nach dem Jahre 405 geschrieben haben. So rückt die eine Grenze der Abfassungszeit vom Jahre 391 bis zum Jahre 405 herab.

Irgendwelche Belege, welche der Festsetzung der Entstehungszeit des Kommentars auf die Zeit zwischen den Jahren 405 und 415 widerstreiten, dürften in dem Kommentar nicht gefunden werden. Dagegen müssen noch einige Dinge der Erwähnung wert geachtet werden, welche die Richtigkeit der angesetzten Zeit bestätigen und die Annahme einer späteren Abfassung unmöglich machen.

Zunächst ist im Rückblick auf § 4 zu erinnern, dass der Kommentar zu einer Zeit geschrieben worden ist, in welcher die Vulgata zwar schon bekannt war, aber die alte lateinische Bibel auch noch in hohem Ansehen stand und viel gebraucht wurde.

Ein zweites Moment, auf das, wie erwähnt, die römischen Herausgeber aufmerksam gemacht haben, betrifft die Stellung des Aponius zur Apokalypse. Er fügt an zwei Stellen, an denen er sich auf die Apokalypse beruft, die Bemerkung bei: si cui tamen ipsum libellum recipere placet (166, 21 f.) und si cui tamen recipiendum videtur (232, 22). Nun ist die Apokalypse im Abendland seit Caius von Rom nicht mehr angefochten worden. Auch im Orient, wo der Widerspruch sich heftiger und länger regte, ist aber seit dem Ende des 5. Jahrhunderts, nachdem Andreas von Cäsarea schon bald nach 500 das Buch kommentiert hatte, jede Bestreitung seiner kanonischen Geltung verstummt (Th. Zahn, Geschichte des neutestl. Kanons und Textes 1888–92, I, 1, S. 201 ff.; 220 ff.; 375; Th. Zahn, Grundriss der Gesch. des neutestl. Kanons und Textes, 1901, S. 60 ff.). Zur Zeit des Aponius wurde jedoch das Ansehen der Apokalypse noch vielfach bezweifelt, denn vereinzelter Widerspruch hätte nicht diese Beachtung gefunden, sodass hiernach der Kommentar jedenfalls nicht nach 450 geschrieben sein kann.

Kirche 1897, S. 406 cf. Grützmacher, Hieronymus 1901, I, S. 75) der Nachweis erbracht worden, dass die drei salomonischen Schriften erst im Jahre 398 übersetzt worden sind nach Wiederherstellung des H. von langer Krankheit (cf. Vorrede des H. zu diesen Schriften).

Noch erübrigt es, darnach zu forschen, welches Bild von den damaligen Ereignissen und Zuständen der Weltgeschichte und der Berührung zwischen Kirche und Heidentum sich aus dem Werk des Aponius gewinnen lässt.

Aponius spricht an mehreren Stellen von dem römischen Reich (S. 136 f.; 191; 201 f.), von seinen Herrschern und der Bekehrung des Volkes. Jüngst hat das Reich heftige Erschütterungen erfahren durch wilde Völkerschaften: Mandragorae (cant. 7, 13) ferocissimae et quae omnes actus suos terrae demersos habuerunt, gentes intelligi mihi videntur, quae per legem naturae rationabilibus hominibus similes sunt, caput vero fidei non habent, id est Christum (S. 210, 17 ff.). Eine inundatio populorum insanientium nennt er ein ander Mal (223, 16) diese Feinde oder auch eine multitudo populorum profanorum insanientium pro idolorum defensione (223, 12). Aber diese schwere Prüfung könne doppelten Segen bringen dadurch, dass die durch den Frieden verwöhnte Christenheit zu lebendigerem Glaubenseifer angefacht wird, und dass illae (gentes) occasionem salutis per Dei notitiam ore sacerdotum, quos captivos obtinent, percipere gratulentur. Aponius spielt hier gewiss auf Vorgänge der Völkerwanderung an; um die arianischen Goten kann es sich nicht handeln, denn die Eindringlinge sind Heiden. Leider ist ihre Schilderung nicht deutlich genug, um bestimmte Völker in ihnen erkennen zu können. Aber das lässt sich aus der Darstellung entnehmen, dass diese gefährlichen Feinde zurückgeschlagen worden sind. Die gefangenen Priester sollen ihnen predigen, also haben sie sich nicht innerhalb der Grenzen des römischen Reiches niedergelassen. Noch besteht das Reich als weltbeherrschende Macht, Gott hat das römische Reich erhöht super omnia regna orbis terrarum. Die Stadt Rom ist noch nicht Barbarenhauptstadt, sie steht noch unangetastet als Mittelpunkt der Welt (caput est omnium gentium 205, 12 ff.); noch erteilen dort auf elfenbeinernen Thronen sitzend die Konsuln ihre Befehle (160, 6 ff.; 241, 10 ff.). So schwer, wie es 476 geschah, haben jene Völker das Reich noch nicht getroffen.

Wichtiger aber als dies ist die Frage, wie es zur Zeit des Aponius um das Heidentum innerhalb des römischen Reiches stand. Die Zeit der Verfolgungen der Christen durch den Staat ist vorüber. Die, welche die Kirche einst verfolgten, beten sie jetzt an;

stolzer als Könige tritt sie auf, die Völker bewundern sie (72, 9 ff.; 65; 81; 137). Aber die Erinnerung an die Schreckenszeiten der Verfolgungen wirkt noch lebendig fort. Von der Ausbreitung der Kirche kann er sagen, dass sie nunc in toto mundo regnare probatur (81, 21) und: ita crevit Sermo Dei, ut . . . nunc totum orbem impleverit et in omnibus gentibus totus sit semper (209, 29 ff.; 135, 23 ff.). Die römischen Herrscher sind Christen: Caput huius plebis reges Romanos datur intelligi, illos duntaxat, qui aguita veritate, Christo supplicem exhibent famulatum (201, 36 ff.; 202, 14 ff.). Das Christentum herrscht also im allgemeinen. Aber das Heidentum ist noch nicht beseitigt. Noch hat Aponius Grund, diejenigen zu loben, quibus maior zelus et ardentior fides in destructionem idololatriae inest, . . . qui vitae exemplo, virtutibus refulgentes, inter gentiles positi, daemonum culturam destruunt, potius quam sermone (201, 14 ff.). Diese Männer sind wie der Turm auf dem Libanon, durch den Gott alle Bollwerke der Dämonen und Tempel und Haine und rasenden Priester und blutigen Opfer vernichtet, und zwar nicht nur ausserhalb sondern auch innerhalb des römischen Gebietes (200, 13 ff.).

Von der Unterdrückung der heidnischen Philosophen durch die staatliche Gewalt, die mit der Zeit Justinians in der völligen Verdrängung der Philosophen ihren Abschluss fand, weiss Aponius nichts. Nicht weil diese Kämpfe schon der Vergangenheit angehörten, im Gegenteil, in voller Freiheit dürfen die Philosophen ihre Angriffe gegen das Christentum richten. Die Angriffe abzuweisen, ist noch eine wichtige Aufgabe der Kirche: Nach einem längeren Abschnitt, der über die Philosophen handelt, äussert er sich im Anschluss an 2. Tim. 2, 20: Ubi sunt inter caetera latissimi sensus, spatia scripturae divinae, in quibus discurrunt animae, magnae peritiae litterarum, ex philosophiae feritate conversae, quae velocitate sapientiae cursus, magnas laetitias disputatione sua contra adversarios filiabus Jerusalem exhibere noscuntur. Quae disputationis suae cursu gravibus bestiis (gentilibus vel haereticis immissis a diabolo venatore) insequentibus ad montes confugiunt (70, 31; 71, 1 ff.). Die sectae philosophorum können noch Seelen in die Irre führen (54, 15), sie bilden wie die Häretiker, denen sie oft an die Seite gestellt werden, eine Gefahr für die Kirche (S. 143; 159; 225; 226).

Aber nicht staatliche Machtmittel entscheiden in diesem Ringen,

es ist vielmehr ein Prozess innerlicher, geistiger Überwindung der Philosophie durch das Christentum. Im Rückblick auf die Vergangenheit erzählt Aponius von der Bekehrung gelehrter Heiden, welche dann Lehrer der Christenheit geworden sind (96, 10 ff). Jedoch auch in der Gegenwart kommen solche Fälle vor, und wenn man das aus der häufigen Besprechung dieser Tatsache folgern darf, sogar recht oft. Von seiner Zeit redet Aponius, wenn er S. 69—71 und 95 auf Männer hinweist, welche, früher heidnische Gelehrte, jetzt sich zum Heil der Kirche dem Studium der Schrift widmen und der Christenheit als Verteidiger des Glaubens gegen Heiden und Häretiker gute Dienste leisten.

Und sieht man auf die Hochgestellten im Volk überhaupt, so scheint gerade unter ihnen das Christentum noch nicht überall Eingang gefunden zu haben. Er spricht S. 191 f. davon, dass unter der Bevölkerung Roms zuerst die Geringen Christen geworden seien im Gegensatz zu anderen Nationen, in denen die Umwandlung von seiten der Herrscher ihren Anfang nahm: Hoc est omnis nobilitas Romanae togae senatus, qui capita videbantur, anteceduntur (!) ab illis ad Christi fidem, qui eorum pedibus credebantur subiecti (192, 23). Das gilt von der Gegenwart. Deshalb sagt er auch nicht, das ganze Volk gehöre Christo, sondern sehr vorsichtig: facta est prope sanguinem Christi (191, 15). Alles dies deutet darauf hin, dass die Christianisierung des römischen Reiches noch nicht vollendet ist und verbietet jedenfalls, den Kommentar einer späteren Zeit als dem Ende des 5. Jahrhunderts zuzuweisen.

Von der Verbreitung des Christentums über die Grenzen des Reiches hinaus gibt Aponius keine Nachricht. Nur der Bekehrung eines wilden Grenzvolkes gedenkt er, der Gelonen (Aponius schreibt: Zelones), welche nördlich vom schwarzen Meer wohnten (Pontica gens). Da aber in jenen Gegenden das Evangelium schon im 4. Jahrhundert festen Fuss gefasst hat, so gibt diese Erwähnung für den gegenwärtig besprochenen Punkt keinen neuen Aufschluss. Überdies ist, was er von dem Volk mitteilt, mit Sagenhaftem und Irrtümlichem stark untermischt. Der Richtigstellung wegen mögen, obwohl sie eine Abschweifung bedeuten, einige Bemerkungen hierüber gestattet sein. Die Worte des Aponius lauten: Nam quid dissimile habebant leonibus vel pardis gens Zelonum vel Pontica, et horum similes quamplurimae

gentes? In quibus inter multas alias crudelitates, ut leones, hominum carnes daemones devorabant, qui per has abominationes vere in suis mentibus leonum daemonum cubilia praeparabant (S. 123, 10 ff.). Nach Mannert, Geographie 1797, III, S. 6 ff. (cf. Forbiger, Alte Geographie 1842—48, II, S. 442; 458 f.; III, S. 1123 und Bonnel, Beiträge zur Altertumskunde Russlands, 1882 u. 97, S. 107 f.; 113 f.; 293; 370; 949; 965), der Herodot als Zeugen citiert, macht sich Aponius schon in betreff des Namens des besprochenen Volkes eines allerdings auch sonst verbreiteten Irrtums schuldig. Denn die Gelonen waren keine Barbaren, sondern griechische Kolonisten, welche dem Ackerbau oblagen. Schon die alten Griechen verwechselten diese mit den Budinen (*Βούδινοι*), unter denen die Gelonen wohnten. Die Budinen waren ein wildes, rohes, wenn nicht skythisches, so doch den Skythen nahe verwandtes Nomadenvolk, das sich in Tierfelle kleidete und die Früchte der Zirbelfichte ass (so ist das *φθειροτραγέουσι* zu übersetzen bei Herodot IV, 105—108, nicht wie die Älteren: „sie essen Läuse" cf. Bonnel, S. 108). Dass die Budinen dem Kannibalismus gehuldigt hätten, erzählt zwar keine Quelle, aber Herodot (a. a. O.) berichtet, dass die Androphagen, ein den Budinen benachbartes Volk, jenem Greuel ergeben waren, freilich mit der Bemerkung: *ἀνθρωποφαγέουσι δὲ μοῦνοι τούτων* (106). Wahrscheinlich hat Aponius diesen den Androphagen allein gemachten Vorwurf verallgemeinert und auf ihre Nachbarn übertragen.

Doch es ist erst die eine Seite dessen beleuchtet worden, was Aponius über Rom mitteilt. Wie er die Stadt kennt als caput omnium gentium in politischer Beziehung, so kennt er sie auch in ihrer Bedeutung für die Kirche. Er erwähnt die Vicarii Beati Petri: Guttur vero eius audacter Beatum Petrum eiusque Vicarios pronuntiabo (205, 25 ff.). Den Petrus nennt er Archiapostolus (151), beatus princeps Apostolorum (192. 209), er ist ihm der Märtyrer *κατ' ἐξοχήν*. Die doctrina Petri ist schlechthin die christliche Lehre (203, 32). Es irrt jede Seele, nisi quae vestigia Petri, credendo et confitendo, fuerit prosecuta. Christus hat seine Herde dem Petrus zu weiden befohlen. Aber doch hat nicht Petrus selbst, sondern die Kirche in Petrus die Schlüsselgewalt empfangen (15, 24).

Daneben schreibt Aponius dem Paulus eine hohe Bedeutung zu. Er ist der magister gentium (S. 3. 130. 135. 143 u. a.), er ist es,

qui vice Christi in populo fungitur Christiano, qui Ecclesiae caput est (14, 30 ff.), er ist der Catholicus Doctor (205, 15).

Aponius ist also kein Gegner Roms, ihm sind die Ansprüche der Vicarii Petri wohl bekannt, aber eine Suprematie Roms über die ganze Kirche, sei es auch nur des Abendlandes, besteht offenbar noch nicht, wenn er dem römischen Stuhl auch eine hervorragende Stellung einräumt. Die Kirche wird ihm nicht repräsentiert durch diesen einen Mann (15, 24), sondern durch alle Leiter der einzelnen Kirchengemeinschaften (s. u. § 8). Im 6. Jahrhundert z. B. konnte ein Freund Roms nicht mehr so matte Worte von Roms Oberhoheit gebrauchen; es kommt hinzu, dass bei Aponius das Lob des Paulus dem des Petrus reichlich die Wage hält.

Einer späten Ansetzung des Kommentars widerspricht schliesslich auch die Wertung der Märtyrer durch Aponius und das, was er über den Unterhalt des Klerus sagt. Aponius denkt sehr hoch von den Märtyrern (51. 59. 65. 67. 109), sie sind der Ruhm der Kirche, der Schmuck der Welt (77, 14; 197, 35—198, 17). Sie sind thronus vel turris eburnea, ubi Deus per virtutem signorum sedere conspicitur, cum a corpore fuerit separata (anima) (198, 13 ff.; 229, 33 ff.). Man könnte erwarten, dass bei einer solchen Hochschätzung der Märtyrer von ihrer Verehrung, von Festen, zu ihrem Andenken gefeiert, ein Wort sich finden würde; dass es nicht der Fall ist, kann dann sicherlich dafür ein Zeichen sein, dass der Märtyrerkult erst in seiner Bildung begriffen und noch nicht allgemein kirchliche Sitte ist. Was den Unterhalt des Klerus anbetrifft, so weist das auf eine frühe Zeit hin, dass derselbe noch durch freiwillige Beiträge der Gemeindeglieder bestritten wurde: Vestimenta Ecclesiae eos opinor intelligi, qui in Dei omnipotentis honore decimas de iustis laboribus suis ministris Ecclesiae praebent, sicut in Levitico Dominus fieri iubet; qui necessaria corporis altari inservientibus libenter impertiuntur (57, 20 ff.; 127, 3 ff.; 168, 27 ff.).

Es ist nun ja zuzugeben, dass alle diese, im Anschluss an das schon festgesetzte Resultat aufgezählten Gründe wenig positive Beweiskraft für dasselbe haben. Aber dieselben bilden doch ein festes, das gefundene Ergebnis schützendes Bollwerk, angesichts dessen die ausschlaggebenden, erstgenannten Momente in um so helleres Licht treten und an Bedeutsamkeit gewinnen, und das einer Herabsetzung

des Kommentars in eine spätere Zeit den Weg verlegen wird. Das gewonnene Resultat ist also dies, dass Aponius den Kommentar zwischen den Jahren 405 und 415 geschrieben hat.

Auf Grund dieser Erkenntnis erledigt sich die Behauptung von Mai, Aponius habe zur Zeit des Agnellus von Ravenna gelebt, von selbst; die Aufstellungen der römischen Herausgeber und die Vermutung Haucks werden in etwas modifizierter Weise bestätigt und genauer bestimmt.

Die Person des Armenius tritt damit völlig ins Dunkle zurück, denn auch der erwähnte praefectus praetorio, der immerhin noch in Betracht kommen könnte, gehört dem späteren 5. Jahrhundert an und es gewinnt die Hypothese, dass der Adressat ein armenischer Presbyter Daniel ist, an Wahrscheinlichkeit, muss aber auch ungewiss bleiben.

§ 6.

Der Ort, an dem der Kommentar verfasst worden ist, und die Heimat des Aponius.

Aponius nennt den Ort, an dem er den Kommentar verfasst hat, nicht mit Namen, macht auch keine Andeutungen über denselben. Hauck vermutet, dass es Rom sei wegen der Rühmung der Vicarii Petri. Diese Annahme wird gestützt durch die Erinnerung, dass er auch Roms politische Bedeutung hervorhebt und dass es der einzige Ort ist, den er, abgesehen von den biblischen Städten, mit Namen nennt. Aber sicher lässt sich das nicht feststellen. Jedenfalls schreibt Aponius in dem lateinisch redenden Abendland. Er bezeichnet das Lateinische als patria lingua, als nostra lingua (136,7; 162,36; 101,31)[1]. Das Wort ist ferner nur in lateinischer Sprache über-

1) Eine andere Stelle: eo quod thus Libanus patria dicitur lingua (200,8 f.), welche der Wortfolge nach aussagen würde, dass das lateinische thus in die patria lingua übersetzt Libanus laute, und also das Griechische als die patria lingua bezeichnen würde (cf. „Cassiodor", Kommentar zum Hohenliede: Libanus de Hebraeo dealbatio vel candidatio, ex Graeco autem thus interpretatur), kann jedoch, wenn man thus der Betonung wegen vorangestellt denkt, im Sinne der beiden ersten Stellen ver-

liefert und nur in abendländischen Handschriften, wird auch nur von lateinischen Schriftstellern citiert.

Dem tritt nun die merkwürdige Erscheinung gegenüber, dass Aponius im Abendland lateinisch schriftstellernd, sich wegen seiner schlechten Kenntnis der Sprache entschuldigt, in der er schreibt: Ipso itaque Spiritu Sancto duce, qui haec ore Salomonis scribenda dictavit, quali potuimus cursu, hispido et agresti sermone pervenimus ad finem cantici huius (250, 20 ff.). Nihil enim officit rusticitas linguae, ubi ipse loquitur, qui os fecit et linguam (250, 29 f.). Und schon in der Einleitung sagt er (S. 1): Nam si cui sordet agrestis et hispidus sermo (si habet in se sal reconditum), non syllogismorum resonantia verba, sed sensum requirat. Und in der Tat, dass dies nicht nur ein Ausdruck seiner Bescheidenheit ist, sondern das Latein, das er schreibt, wirklich mit grossen Mängeln behaftet ist, wird jeder bemerken. Auch die römischen Herausgeber haben das tadelnd hervorgehoben. Und wenn auch ein Teil der Fehler auf Rechnung der Abschreiber zu setzen ist, so ist doch die Mehrzahl derselben auf Aponius selbst zurückzuführen, denn einerseits werden die meisten von allen Handschriften gemeinsam gelesen, andrerseits gibt ja die Entschuldigung des Aponius eine hinreichende Erklärung. Nur einige Beispiele können hier genannt werden: Aponius schreibt: dignum sibi (250, 15); cur und quare steht für quia (106, 17; 211, 19 f.; 214, 10; 151, 25; 27, 2 ist nach ed. Col. cum statt cur zu setzen). Das Wort impersecutor (122, 15, wofür cod. Ambros. das gar nicht passende in persecutore bietet) ist ohnegleichen[1]). Andre ungebräuchliche Worte sind: participium (= Anteilnahme S. 90, 1; 140, 38); strambi (= strabi [167, 19] von strabus, der Nebenform von strabo, der Schielende); struae (für strues [S. 218, 15], der Haufe); aurum obrizum (= aurum rubrum oder aurum purgatum [S. 454, 32]); in pervasis corporibus (S. 158, 29, entweder: in den (von den Dämonen)

standen werden, und wird dem Gewicht derselben gegenüber so verstanden werden müssen.

1) Für quorum arborum (S. 56, 18) liest de la Bigne: quarum; domorum nostrorum (56, 18) ist, obwohl von de la Bigne und cod. Sessor. bezeugt, Schreibfehler, da es in dem Vulgatacitat cant. 1, 16 steht. Ebenso ist apud hominum Schreibfehler, veranlasst durch das gleich darauf folgende apud Deum (192, 13); in hortu suo wird ebenfalls auf Unachtsamkeit der Abschreiber beruhen (183, 29).

bewältigten Körpern, oder: in den (v. d. D.) durchdrungenen Körpern); possibilitas verwendet er mehrfach, auch im Plural (159,2), in der Bedeutung „Fähigkeit", „Kraft". Bis zur Eintönigkeit, auf den ersten 120 Seiten über 70 mal, kommt probatur, comprobatur, approbatur vor im Sinne von „es steht fest", „es ist klar"; ähnlich verhält es sich mit docet, docetur für „es wird berichtet", „es zeigt", „man ersieht". Eine besondere Vorliebe hat Aponius für Gerundivformen (cf. 2,4; 46,25; 55,13; 165,7, 9, 11, 21; 164,8, 21, 29; 163,37 u. a.). Dies rügt schon Faber an dem Stil des Buches. Auch ein weiterer Vorwurf, den er ihm macht: Illud fortassis offendit, quod saepius duo Adiectiva uno adnectit Substantivo, quod latinitas vix admittit, si Servio credimus, ist berechtigt. Denn die Zahl der Fälle ist gross, in welchen Aponius asyndetisch 2 oder 3 Adjektiva einem Substantivum beifügt: 35,1: castimoniae nemorosis, meridianis cubilibus delectatus; 90,3: veram eius passibilem carnem; 107,32: ad unum legitimum coniugium castum (30,19; 34,13; 54,3; 97,7 f.; 215,6; 225,34). Einen sehr ausgiebigen Gebrauch macht der Autor ferner von dem Wort intelligo = „ich verstehe darunter". Dasselbe wird entweder für sich gebraucht (91,30; 73,22: 74,32; 80,23, 26; 107,2) oder in mannigfachen Verbindungen z. B. 69,22: opinor intelligi; 70,1: videntur intelligi; 71,10: quem . . . intelligi nemo ignorat. Am auffallendsten ist die Wendung: intelligi datur (68,25; 83,6; 84,10; 89,36; 219,12) in der Bedeutung: „es wird zu verstehen gegeben"; „es wird erwiesen", und intelligi dico oder diximus (29,17; 95,24; 99,10, 18); diese sind fast gleichbedeutend mit intelligitur, intelligo und intelleximus. S. 89,36 liest ed. Col. intelligatur statt intelligi datur, doch ist die konjunktivische Form hier durchaus nicht am Platze. Seine Satzformationen und Redewendungen sind manchmal kaum zu entwirren, z. B. Nam quam immensa potentia, quae bonitatis dulcedo, quae miserationis superlativa omnium operum flagrantia paternae virtutis . . . laudibus efferretur (4,16 ff.). Iratus pertransit ab huiusmodi atque declinat (142,8 ff.). Quae tabernacula moris (!) est appellari (38,3 f.). Ein Verständnis wird schwerlich zu erlangen sein bei den Sätzen S. 98,33 ff. und 101,35 ff., auch S. 175 bleibt manches undeutlich.

Auch griechische Wortbildungen fehlen nicht: heremus (29,19); energumeni (39,25): peripata (67,18 als Erklärung zu deambulatoria);

zelus (201, 15); exenia (214, 13); cauma (61, 6). Faber macht die Bemerkung: multas in eo esse locutiones ad Graecam imitationem, ut quasi Graecus autor, quamquam non est, Latine redditus videri possit. Aber griechische Wortbildungen sind in der damaligen Latinität nichts Seltenes; ihr Vorkommen allein berechtigt gewiss nicht zu dem Schluss, Aponius sei ein Grieche.

Bleibt es also dabei, dass Aponius im Abendland lateinisch geschrieben hat, wie ist dann die Tatsache zu erklären, dass er in der Handhabung der lateinischen Sprache sich so ungewandt erweist. Das wäre ja nicht weiter auffallend, wäre Aponius ein ungebildeter und geistig unbedeutender und ungeschulter Mann. Aber bei seiner rusticitas linguae in Bezug auf das Latein ist er durchaus kein homo rusticus, sondern in der Wissenschaft seiner Zeit gut orientiert. Seine Kenntnis der Geschichte der Kirche in ihrer dogmenbildenden Entwicklung ist aus dem zu ersehen, was er über die Häretiker zu melden weiss; von seiner gründlichen theologischen Bildung zeugen seine dogmatischen Ansichten. Zweimal beruft er sich auf die Kirchengeschichte: sicut Historia Ecclesiastica refert post discessum Apostolorum ex ipsis auctoribus litterarum magistris ex gentili errore conversos . . . (85, 9 ff.) und: Et sicut de magno viro Justino philosopho historia refert factum, dass nämlich Justin von den ihm feindlich gesinnten, heidnischen Philosophen callide in secreto evocatus, materis (ed. Col.: ab eis [ob = eius?] magistris) interfectus est (26, 31 ff.)[1]). Nach der Lesart der römischen Ausgabe erhält man eine Schilderung des Todes Justins, welche apokryph ist. Der Wortlaut der ed. Col. lässt sich mit der geschichtlichen Überlieferung in Einklang bringen, nach der Justin auf die Anklage der Philosophen hin von der römischen Behörde getötet wurde.

Gut unterrichtet zeigt sich Aponius über die alte Philosophie. Er charakterisiert die einzelnen Systeme treffend mit wenigen Worten. Thales, sagt er, halte das Wasser für den Urgrund aller Dinge, das

1) Materis soll abl. plur. sein. Als solcher kommt die Form nicht vor. Es heisst: materis, is (3. Dekl.), die Lanze. Eine Nebenform lautet matarus oder matara, ae; von dieser könnte obige Form unter Wandlung des mittleren a in e gebildet sein, cf. Du Cange, Glossarium, 1885, V, S. 320; Freund, Lateinisches Wörterbuch 1845, III, 1, S. 222.

bewegt werde von dem ihm innewohnenden Geist. Er habe die Geometrie begründet, deren Studium ihn zu der Erkenntnis eines Schöpfers aller Dinge geführt habe.

Pherecydes habe als erster gelehrt, dass die Menschen eine unsterbliche Seele und einen himmlischen Geist haben, und habe als erster die Natur und den Ursprung der Götter beschrieben (S. 95, 31 ff.; 96, 1 ff.).

Plato habe die Existenz eines seligen, guten, unnennbaren, himmlischen, unbesiegten, unerforschlichen Gottes behauptet, dessen Wesen unteilbar sei und der alle Dinge geschaffen habe (94, 30 ff.; 119, 16 ff.).

Die Stoiker hätten die Entstehung und den Bestand der Welt aus dem unter des allmächtigen Gottes Vorsehung stehenden und durch seinen Geist belebten Kreislauf aller Dinge erklärt (94, 37 ff.; 95, 1 ff.; 70, 1 ff.; 20 ff.; 73, 21 ff.). Den beiden letzten gilt das gemeinsame Urteil, dass ihre Lehre dem Glauben der Kirche nicht fernstehe (70, 22 f.).

Durchaus missbilligend dagegen spricht er über die Cyniker. Deren Name entspreche ihrem Leben. Denn die Lust hielten sie für das höchste Gut und meinten, nichts sei schimpflich, was die Natur gestatte. Sie glichen daher in Wahrheit wilden Tieren, Hunden oder Schweinen (70, 7 ff.).

Seine arithmetischen und geometrischen Kenntnisse und Zahlendeutungen hat Aponius wahrscheinlich den Pythagoräern entlehnt. Denn er beruft sich auf die Lehrer dieser Wissenschaft, welche sagen, dass alle Kreaturen aus Mass und Zahl bestehen, und teilt die Zahlen, wie die Pythagoräer, ein in gerade und ungerade, teilbare und unteilbare, und in gerade- und ungerade-teilbare. Nur die geradeteilbaren seien in eigentlichem Sinne teilbar zu nennen. So lasse sich die Zahl 60 nur einmal teilen, denn $\frac{30}{2}$ ergebe schon ungerade Zahlen, 40 lasse sich dreimal teilen (20 + 20, 10 + 10 und 10 + 10), 80 erlaube 7 Teilungen (S. 171 ff.) cf. Zeller, Geschichte der Philosophie der Griechen I, 1, S. 343 ff.

Was Aponius über die einzelnen philosophischen Richtungen sagt, ist dasselbe, was auch sonst die kirchlichen Schriftsteller als die Lehren dieser Schulen zur Darstellung bringen (cf. die Citate aus Tatian, Clemens, Hippolyt, Origenes, Cyrill und Augustin bei

Zeller, I, S. 58. 79. 180; II, 1 S. 280. 816. 925; III, 1 133). Mit dem, was diese Philosophen wirklich gelehrt haben, stehen freilich diese Schilderungen nicht durchweg im Einklang. Was zunächst Thales anbetrifft, so hat derselbe die bewegende Ursache vom Stoff nicht unterschieden, viel weniger noch einen Schöpfer aller Dinge behauptet (Zeller I, 180). Pherecydes hat wohl von der Seelenwanderung (nicht Unsterblichkeit d. S.) und den Göttern gehandelt, aber er ist nicht der erste, der dies getan. Was Aponius von den Platonikern und Stoikern erzählt, ist sachgemäss. Aber bei den Cynikern ist insofern ein offenbarer Irrtum vorhanden, als ihnen der Grundsatz der Epikuräer, dass die Lust das höchste Gut sei, zur Last gelegt wird.

Oft beruft sich Aponius auf die (christlichen) physiologi (80, 6; 156, 30), speziell auf die, qui naturas avium descripserunt (46, 21 ff.), qui arborum naturam descripserunt (71, 5 f.); und er weiss mancherlei zu erzählen von dem einsamen und geschützten Wohnen und der Keuschheit der Turteltaube (46, 10 ff.), von den grossen Weintrauben der Insel Cypern (52, 24 ff.), von den vineae balsami, welche nur in Engaddi gedeihen (53, 27 ff.) und der Natur der Elefanten (159, 34). Er schildert die Eigenart der Rehe und Hirsche (71, 6 ff.; 88, 38 ff.), er kennt die Heilkraft der fistula (134, 18 ff.), das cinnamomum, der myrrha. Er weiss Wunderbares zu berichten über die mandragorae (210), hat auch medizinische Schriftsteller studiert.

Die gegebenen Beispiele werden hinreichend dargetan haben, dass Aponius an Geistesbildung einen achtenswerten Platz einnimmt. Wie kann nun aber ein wissenschaftlich hochstehender, lateinisch schreibender Gelehrter gerade der Sprache, in der er schreibt und die er patria, nostra lingua nennt, so wenig kundig sein? Muss sich da nicht die Vermutung aufdrängen, dass Aponius, obwohl er lateinisch schreibt, seiner Herkunft nach doch kein Abendländer ist? Und in der Tat sprechen viele Momente dafür, dass Aponius nicht der Kirche des Abendlandes sondern der des Morgenlandes entstammt.

Es fällt zunächst, was die Betrachtung des römischen Reiches anlangt, auf, dass er von den römischen Kaisern als den reges Romani oder nur reges spricht (201, 37; 202, 14; 191, 25. 27). Würde ein Römer, der einem der beiden römischen Höfe nahe ist, sich des

Titels rex bedienen? Denkt man dabei nicht sofort an das griechisch-übliche: *βασιλεύς* oder das מֶלֶךְ der Juden? Der Gebrauch von rex wird nur um so wunderbarer, wenn man sieht, dass dem Aponius das Wort imperator nicht unbekannt ist. Gerade da, wo er von den römischen Kaisern als den religiosissimi reges redet, nennt er Christus den verus imperator (202, 26), den imperator imperatorum (233, 16.)

Mit diesem eigentümlichen Vorkommnis steht in unmittelbarem Zusammenhang, dass er das römische Reich als das Reich des höchsten Nordens kennzeichnet. Filiam istam principis (cant. 7, 1) illam opinor intelligi plebem, quae . . . in ultimo aquilone per Doctores . . . vocata veniens credendo Deo Omnipotenti facta est prope sangui nem Christi (191, 10 ff.). Exaltando igitur regnum Aquilonis super omnia regna orbis terrarum omnipotens Deus, quod est regnum Romanum, surgere iubet suscitando ab Austro Prophetas (136, 32 ff.). Wird aber ein in Italien oder Gallien oder Nordafrika lebender Römer auf den Gedanken kommen können, das römische Reich ein Reich des Nordens zu nennen? Man wird auch nicht sagen können, Aponius betrachte die Weltlage, indem er sich um der Auslegung willen nach dem Standort des Hohenliedes, nach Palästina, versetzt. Das anzunehmen, gibt der Text keine Veranlassung; vielmehr erscheint die Benennung als eine ganz objektiv geographische, die von seiner Heimat aus als passend galt. Daher ist der Gedanke nicht sinnverkehrend, dass Aponius Syrien oder dem südlichen Kleinasien entstammt; von da aus wäre eine Kennzeichnung Roms als des Nordens am ersten zu verstehen. Dass Aponius dann die in seiner Heimat gebräuchliche Ausdrucksweise auch beibehielt, als Rom für ihn nicht mehr der hohe Norden, sondern vielleicht sein Wohnort war, ist erklärlich, da die Erinnerung an jenen Brauch durch die Worte des Hohenliedes selbst wachgerufen wurde. Von dem Orient her konnte dem Aponius auch der Titel reges für die römischen Kaiser eher geläufig sein, als bei Abstammung aus einem andern Lande.

Der Gedanke an Syrien wird dadurch nähergelegt, dass er der Geschichte dieses Landes lebendiges Interesse entgegenbringt. Schon S. 192 hatte er erklärt: proeliorum historiae docent in Christi apparitione cessasse crudelia gentium bella. S. 237 behauptet er nun

in ähnlicher Art mit Berücksichtigung der Syrerkriege, nicht nur der Friede der Seelen sei durch Christus hergestellt worden, sed publica etiam civilia, romano imperio exaltato, bella sopita pacem omnium gentium barbarorum repertam exultant, et omnium hominum genus, quocumque terrarum loco obtinet sedem, ex eo tempore uno illigatur vinculo pacis. Ex quo tempore etiam et Syrorum, instigante diabolo bella oriuntur; tamen interveniente pace, hoc est Christi praesentia, quantocius sedari probantur. Aponius denkt hier wohl an die Kämpfe, welche unter Augustus gegen die Armenier und Parther ausgefochten wurden: Das von den Römern vertriebene Königspaar, Tigranes und Erato, hatte gegen den an ihre Stelle gesetzten Artavasdes wieder Boden gewonnen. Gegen sie wurde von Augustus, der im Jahre 6 v. Chr. den Tiberius, der lieber in die Verbannung ging, vergeblich zur Führung des Krieges aufgefordert hatte, im Jahre 1 v. Chr. sein Sohn C. Caesar nach eben vollendetem 20. Lebensjahr ausgesandt. Aber es kam nicht zu ernstlichem Kampf. Artavasdes und Tigranes starben beide, bevor Caesar auf dem Platze war, Erato aber konnte den Thron nicht halten. Caesar setzte daher ohne Widerstand den Artavasdes zum König ein. Bis zum Jahre 2 n. Chr. war nun Friede; da regte sich die parthische Partei in Armenien von neuem, und nur die Eroberung von Artagira stellte den Frieden wieder her. Die Parther schlossen 1 n. Chr. Frieden mit Rom, ohne dass sie mit den Römern handgemein geworden waren (Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 1883, I, 1, S. 194 ff.).

Aponius ist aber aufrichtig genug, angesichts der zuletzt erwähnten Ereignisse und vielleicht auch in der Erinnerung an die nie zur Ruhe gekommenen Kämpfe an der syrischen Reichsgrenze, seine Behauptung über die Herstellung des Friedens etwas einzuschränken. Quamvis enim, ut diximus, fame pecuniae perurgente nonnulli reges pacem irrumpant, vel iudices excaecati numeribus solvant iustitiam, tamen non usque adeo ita insaniunt vel debacchantur in malis, sicut ante eius adventum fecisse reges et iudices diversarum gentium, antiquitatum historiis edocemur (237, 27 ff.).

Einmal führt er auch aus der Geschichte des Abendlandes ein Ereignis an: In cuius (Christi) apparitionis die, quod Epiphania appellatur, Caesar Augustus in spectaculis, sicut Livius narrat, Ro-

mano populo nuntiat regressus a Britannia insula, totum orbem terrarum tam bello quam amicitiis Romano imperio pacis abundantia subditum (237, 14 ff.). Zunächst ist das festzustellen, dass Aponius nicht meint, diese Friedensverkündigung des Augustus habe an irgend einer Jahrestags-Wiederkehr der Erscheinung Christi stattgefunden, sondern an dem Tage, an welchem die Epiphanie wirklich geschah, denn er redet von den Veränderungen, welche die Menschwerdung Christi hervorgerufen habe (s. o. S. 34 f.). Der Ausdruck in cuius apparitionis die, qui Epiphania appellatur hat Parallelen an dem Sprachgebrauch anderer kirchlicher Schriftsteller, z. B. Apparitio Domini, Apparitio seu Epiphania und Festivitas apparitionis (Liturg. Moz. M.S.L. 85, p. 229 f.; 233 f.; Kal. Tolet. M.S.L. 85, p. 1049; Capitul. Gregor. II; bei Hard. Collect. T. III, p. 1863), die sich alle auf das am 6. Januar gefeierte kirchliche Epiphanienfest beziehen (cf. R.E.P.Th.K. 3. Aufl. V, S. 415 und Usener, das Weihnachtsfest, 1889, 2. Abschnitt: Christliche Epiphanie). Was Aponius über das Fest sagt, beschränkt sich auf eine in Anspielung an den Namen des Festes getane Äusserung, dass Christus an diesem Tage „der Welt gezeigt“ sei (237, 9). Daher ist kein Grund anzunehmen, dass Aponius etwa den 25. Dezember mit der Epiphanie meine, der im 4. Jahrhundert vereinzelt diesen Namen hatte (cf. die Weihnachtspredigt des Basilius, M.S.G. 31, p. 1473). Aponius kann auch nicht mit den Morgenländern bei dem Namen Epiphania die Taufe Christi im Sinne haben, das würde ja auf eine 30 Jahre spätere Zeit deuten. Ebensowenig kann er mit den Abendländern die Anbetung der Magier meinen, man würde in diesem Falle einen deutlicheren Ausdruck erwarten müssen. Die Bemerkung, dass Christus an diesem Tage „der Welt gezeigt“ sei, weist vielmehr darauf hin, dass es sich um die wirklich erste Erscheinung Christi handelt, um den Tag seiner Geburt. Das ist zeitgeschichtlich, wenn auch schon merkwürdig, so doch noch wohl möglich, denn sowohl im Abendland als auch im Morgenland wurde bis in diese Zeit vereinzelt der 6. Januar als der Geburtstag Christi gefeiert. Aus dem sonstigen Inhalt der angeführten Worte des Aponius aber ergeben sich Schwierigkeiten. Denn für die hier berichteten Tatsachen findet sich in der Geschichtsüberlieferung kein Beleg. Augustus hat wohl die Absicht gehabt, nach Britannien zu

gehen, und zweimal, im Jahre 720 a. u. c. und 727 wollte er zur Ausführung seines Planes schreiten (Dio 49, 38; 53, 22. 25 cf. 52, 4), aber es ist bei der Absicht geblieben. Diese Erkenntnis wird nicht dadurch umgestossen, dass die zeitgenössischen Dichter mit der geplanten parthischen auch die geplante britannische Expedition im voraus als siegreich vollendet gepriesen haben (Vergil, Georg. I, 30; III, 25; Horaz, Carm. I, 21, 25; 35, 29; III, 4, 33; 5, 3; IV, 14, 47, wogegen in den Epoden noch der intactus Britannus genannt wird). Der einzige Erfolg der politischen Beziehungen des Augustus zu Britannien war der, dass ein Verkehr mit einigen einheimischen Fürsten fortbestand: ad me supplices confugerunt . . . reges Britannorum (Monum. Anc. c. 32)[1]). Von einer Rückkehr des Augustus aus Britannien zu reden, ist daher irrig, vollends ist um die Zeit der Geburt Christi nicht mehr an eine Reise nach Britannien gedacht worden. Das gewichtige Zeugnis des Livius, das Aponius citiert, würde, wenn Aponius wirklich diese Nachricht aus Livius geschöpft hat, dem Urteil eine andere Wendung geben. Leider sind ja jene Bücher des Livius verloren gegangen, sodass sich die Aussage des Aponius nicht brevi manu kontrollieren lässt. Die R.E. von Pauly, 1. Auflage 1846, Band IV, S. 1122 hat auf Grund

1) Nur W. H. Black, Observations on the hitherto unnoticed Expedition of the Emp. Augustus into Britain (Archaeologia 44, 1), 1871, S. 65 ff. macht den Versuch zu beweisen, dass Augustus einen Zug nach Britannien ausgeführt habe. Black sucht die erwähnten Stellen aus Virgil und Horaz so auszulegen, dass sie historisch wertvolle Urkunden für seine Behauptung werden. Er stützt sich dabei auf die Autorität des alten Kommentators des Virgil, Maurus Servius Honoratus, der, wie B. behauptet, nach dem Zeugnis des Macrobius in Saturn. lit. VI c. 8 nicht nach dem Jahre 410 gelebt habe, und der von der britannischen Expedition als einer wirklich ausgeführten redet. Ein zweiter Zeuge ist ihm Helenius Acron, der Kommentator des Horaz, ein Zeitgenosse des Servius (ed. Hauthal, Berlin, p. 278), der dieselbe Ansicht äussert. Durch diese Beweisführung glaubt er die bedeutsamen Äusserungen des Tacitus, de vita Agric. c. 13 und des Suetonius, de vita Claudii c. 17, welche erklären, dass von Julius Caesar bis Claudius Britannien in Vergessenheit gewesen sei, und kein römischer Feldherr dort Fuss zu fassen versucht habe, entkräftet und als ungenau erwiesen zu haben. Das Zeugnis der beiden Kommentatoren besagt doch aber nur dies, dass man um 400 an eine Ausführung der britannischen Expedition glaubte.

dieser Aussage des Aponius erklärt, er habe noch das ganze Werk des Livius gekannt, doch kann diese Erklärung kaum auf einer genauen Prüfung beruhen; denn dann würde als Folgerung sich die Tatsache ergeben, dass Aponius mit seinem Bericht in direktem Widerspruch stand zu den Mitteilungen der übrigen alten Geschichtsschreiber. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, dass dies der Fall war.

So bleibt nur noch die eine Möglichkeit offen, dass Aponius den Livius ungenau citiert hat (cf. seine Ungenauigkeit bei den Bibelcitaten) und mit seiner Bemerkung eine der gallischen Reisen des Augustus im Auge hat. Für die im Jahre 727 a. u. c. nach Gallien unternommene Reise war in der Tat ursprünglich Britannien als Ziel festgesetzt worden. Aber der Kaiser blieb in Gallien. Ausser dieser Reise war er noch dreimal in Gallien. Zuerst hielt er sich vom Jahre 738 bis zum 4. Juli 741 dort auf, sodann verbrachte er den Sommer des Jahres 744 dort und drittens den Sommer 746. Von diesen beiden letzten Reisen kehrte er jedesmal im Herbst zurück (cf. Gardthausen, Augustus und seine Zeit, 1891—96, I, 2, S. 654. 661. 665: Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 1883, I, 1, S. 210. 215. 219; Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur, 1890, I, S. 587 ff.: Dio 53, 22; 54, 25; 55, 5). Bei diesen drei letzten gallischen Reisen war aber schon gar nicht mehr an ein weiteres Vordringen bis Britannien gedacht worden. So scheint auch aus der Erinnerung an die gallischen Reisen des Augustus sich keine Erklärung für die Worte des Aponius zu finden. Nur eins kann noch angeführt werden. Als Augustus nach dreijährigem Aufenthalt in Gallien im Jahre 741 von dort zurückzukehren sich anschickte, bereitete der Senat ein grosses Friedensfest vor, und ein Altar des Friedens wurde dem Heimkehrenden zu Ehren errichtet. Dem feierlichen Empfange entzog sich Augustus zwar, indem er in der Nacht in Rom einzog, aber das Friedensfest wurde gefeiert, und der Kaiser liess im Senat einen Bericht über seine Neuordnung aller gallischen Verhältnisse vorlesen (Gardthausen, a. a. O. I, 1, S. 852 ff.). Wäre es nicht denkbar, dass Aponius sich erinnerte, diese Vorgänge bei Livius gelesen zu haben, sie aber fälschlich in Zusammenhang brachte mit einer Rückkehr aus Britannien? Dass man um das Jahr 400 annahm, Augustus sei dort wirklich gewesen, zeigen die S. 37, Anm. erwähnten Kommentatoren

des Virgil und Horaz, also kann diese Ansicht auch bei Aponius nicht überraschen. Unerklärt bleibt freilich immer, wie Aponius die Rückkehr von dieser britannischen (gallischen) Reise in das Geburtsjahr Jesu verlegen und als Tag der Heimkehr den 6. Januar angeben kann. Denn selbst wenn man annähme, dass Aponius die an die Rückkehr des Augustus im Jahre 741 sich anschliessenden Ereignisse infolge ungenauer Erinnerung auf die Rückkehr im Jahre 746 übertragen hätte, so würde sich doch noch keine Übereinstimmung der Zeit ergeben, selbst wenn man die Geburt Christi auf das Jahr 7 v. Chr. festsetzte. Ob die Mitteilungen des Aponius durch die Annahme, dass er infolge ungenauer Erinnerung die historischen Vorgänge selbst und ihre Zeit verwechselt habe, ihre Erklärung finden, oder ob Aponius bei seinen Angaben sich an eine alte Tradition anlehnt, für die er dann Livius, bei dem er Ähnliches sich erinnert gelesen zu haben, als Zeugen anführt, muss dahingestellt bleiben.

Diese Notiz ist das Einzige, was Aponius über die Geschichte des Abendlandes erwähnt. Von wieviel grösserem Interesse und wieviel besserer Sachkenntnis zeugt im Gegensatz hierzu seine Bezugnahme auf die syrische Geschichte!

Noch ein drittes stärkt die Annahme, dass Syrien das Geburtsland des Aponius ist. Er gibt der Apostelgeschichte den Namen actus Apostolorum, behandelt aber actus als Singular (126, 28; 96, 17; 52, 2; 97, 5). Zweimal findet sich allerdings auch der Plural: in actibus Apostolorum (214, 9; 252, 6). Derselbe kann aber sehr leicht die Korrektur eines Abschreibers sein, denn der Singular war dem Abendland ungewohnt. Die pluralische Wendung kann aber auch von Aponius herrühren, der sich darin der Sitte des Abendlandes anschloss, als er dorthin übersiedelte. Aber daneben hat er die altgewohnte Benennung beibehalten, die ihm aus dem syrischen Vaterlande geläufig war. Denn die syrische Kirche hat das Wort *πράξεις*, das sie aus dem Griechischen übernahm, vielfach als Singular behandelt, und zwar hat nur sie es getan (Th. Zahn, Kanonsgeschichte, 1888, I, 1, S. 194 und 377).

Dass Aponius mit den Anschauungen des Orients genau vertraut ist, zeigt auch seine Wertung der Apokalypse. Von derselben ist oben schon gesprochen worden. Hier bleibt noch einiges hinzu-

zufügen. Einem genuinen Abendländer musste es, selbst wenn er die orientalische Meinung kannte, sehr fern liegen, in der rücksichtsvollen Art, in der es Aponius tut, auf diese „ketzerische“ Meinung hin seine Aussage einzuschränken. Anders stand es für einen orientalisch gebildeten Theologen. Dort haben die grössten Autoritäten, Eusebius, die Synode von Laodicea, Gregor von Nazianz, Chrysostomus die Apokalypse nicht unter die heiligen Schriften gerechnet oder sie wenigstens als nicht von allen anerkannt bezeichnet. Die syrische Kirche aber hat das Buch nicht in den Kanon aufgenommen und nicht zu gottesdienstlichem Gebrauch zugelassen (cf. Th. Zahn, Grundriss der Kanonsgeschichte, 1901, S. 51 ff.). Daher wird es verständlich, dass Aponius, mit diesen Vorstellungen innerlich verbunden, selbst als er im Abendland das Buch mit andern Augen anzusehen gelernt hat, seine Vergangenheit nicht verleugnet, sondern die Ablehnung der Apokalypse als eine wohl zu begründende würdigt.

Die Wahrscheinlichkeit der Abstammung des Aponius aus dem Orient, speziell aus Syrien, ist durch obige Gründe erwiesen. Ist das richtig, dann müsste Aponius der im Orient gebräuchlichen Sprachen, besonders des Griechischen resp. Syrischen, kundig sein. Ob das der Fall ist, wird nun zu erforschen sein.

Die aus der summariola des Lucas zu S. 251 der römischen Ausgabe ergänzte Stelle enthält über die Sprachen eine hierher gehörige Bemerkung. Die Braut des Hohenliedes, sagt er, werde unter einem fünffachen Bilde dargestellt, mutando personas ex illo: Quas quinque personas quinque opinor intelligi linguas, Hebraeam, Graecam, Aegyptiam, Latinam et Syriacam. Es ist kein Grund vorhanden anzunehmen, Lucas gebe die Worte des Aponius unrichtig wieder. Worin ist aber der Grund zu sehen, dass er im Abendland gerade diese fünf Sprachen als die bedeutsamsten aus allen heraushebt? Jene Sprachen haben ja grosse Wichtigkeit gehabt, aber ob bei der Auswahl nicht die natürlichste Veranlassung die war, dass er mit diesen Sprachen in Berührung gekommen ist? Mit Ausnahme des Ägyptischen lässt sich aus dem Kommentar eine Bekanntschaft des Aponius mit diesen Sprachen erkennen.

Zu verschiedenen Malen sagt er selbst die Kenntnis des Hebräischen, Syrischen und Griechischen von sich aus; es ist nur noch zu

fragen, wie es um diese Kenntnis bestellt ist. Aponius sagt: Quoniam sicut per Hebraeam, Syram et Graecam linguam per primam litteram unum et mille signantur ducto apice; ita per X chi litteram graecam, quae crucem deformat et est similis latinae X vicesimae primae [Prima] ducenti signantur, quae littera latinum decimum numerum monstrat (243, 20 ff.). Der Text gibt nur dann einen Sinn, wenn Prima gestrichen wird. Richtig bemerken zur Sache die römischen Herausgeber, dass im Hebräischen und Griechischen א′ resp. α′ = 1, א, resp. α, = 1000 ist. Dasselbe gilt für das syrische ܐ′ und ܐ, (cf. Nöldecke, Syrische Grammatik, 1. Auflage, 1880, S. 279). Udalricus Regius (S. 254 der römischen Ausgabe) bemerkt in seinen Scholien zu dem Werk des Aponius, dass auch Hieronymus zu Amos 5 sagt: Sicut unum per solam litterarum primam sine apice ductam, sic et millenarius tracto apice demonstratur. Dass dagegen das griechische $X = 200$ sein soll, hat keine Parallele; vielmehr bezeichnet sonst χ′ die Zahl 600 und χ, die Zahl 600000. Die römischen Herausgeber meinen, die Gestalt des $X = \supset + C$ habe zu dieser Deutung Anlass gegeben, was nicht unmöglich ist. Auf S. 112 beruft sich Aponius dreimal auf die Hebraea, Syra et Graeca lingua. In den beiden ersten Fällen handelt es sich wieder um die Zahlen 1 und 1000 (ebenso S. 239, 36), im dritten Fall sind dies seine Worte: Quia ut Hebraeus, Syrus et Graecus calculus „millenarium numerum per primam litteram signat“ (für die gekennzeichneten Worte liest ed. Col.: millenarii numeri per primam litteram) ita in latino calculo vigesima prima littera „figurare“ (ed. Col.: singulare) videtur, quam hics latinitas nuncupat: quae duabus virgulis intersertis, scilicet iacentibus Crucem „depingit millenarius numerus“ (ed. Col. nur: depingit). Quae littera in vigesimo primo numero posita per ter septem septiformem spiritum splendescens perfecta Trinitas, protegens credentium in se animas demonstratur. Der Lesart der ed. Col. ist hier der Vorzug zuzugestehen; das tertium comparationis bildet hier nicht die Zahlenbedeutung des X, sondern seine Stellung im Alphabet.

Was Aponius in den erörterten Stellen behauptet, entspricht also im wesentlichen wirklich dem Brauch der Sprachen, welche er nennt. Doch ist damit das Material nicht erschöpft.

Die griechische Sprache ruft Aponius einmal auch für sich allein

zum Zeugen seiner Auslegung auf: Ecclesiae autem vocabulum Graeco sermone congregationem populi, quae Hebraice dicitur Synagoga, interpretari nemo est, qui nesciat (4, 32 ff.). Da Aponius das Synagoga unmöglich als ein hebräisches Wort aufgefasst haben kann, so ist der Sinn dieser Stelle so zu verstehen: der von den Juden für ihre Versammlungen gebrauchte Name, Synagoge, ist gleichbedeutend mit dem, welchen die Christen ihren Gottesdiensten beilegen, Ecclesia, denn Synagoga wie Ecclesia heisst: congregatio populi[1]). Die Grundlage dieser Auslegung ist sprachlich korrekt. In der Kenntnis des Griechischen scheint auch folgende, hier zu besprechende Worterklärung ihren Grund zu haben (S. 252, 17 ff.): Quae (Jerusalem) etiam Eliopolis prius est nuncupata, quod est civitas solis. Die Übersetzung von Eliopolis ist richtig. Wann aber hat Jerusalem je so geheissen? Die römischen Herausgeber erinnern an den Namen Aelia, den Hadrian der Stadt gegeben hatte, und den sie bis in die Zeit Konstantins behielt. Das prius heisse soviel wie „vor seiner (des Aponius) Zeit". Es sei nicht zu kühn, dass dieser Name im Griechischen die Form *Ἡλιόπολις* angenommen habe. Indem nun das Wort *Ἡλιόπολις* gelesen wurde, eine Veränderung, die schon vor Aponius entstanden sei, ist es als griechisches Wort behandelt worden. Ein geborener Lateiner freilich konnte diesen, objektiv betrachtet, so groben Missgriff der Deutung des Aelia nicht gut begehen, bei einem Orientalen ist sie wohl möglich.

Gedenkt man noch der oben S. 30 f. genannten griechischen Wortbildungen und des dort citierten Urteils des Johannes Faber, so wird man nicht fehlgreifen in dem Urteil, dass Aponius wirklich, wie er es von sich behauptet, eine gewisse Kenntnis der griechischen Sprache besessen hat.

Was das Hebräische anlangt, so ist seine Kenntnis der Bedeutung des ℵ schon erwähnt worden. Zehnmal beruft er sich bei

1) Eine ähnliche Auslegung gibt Isidor von Sevilla (Etymol. libri, ed. Arevalus, 1797), indem er Ecclesia = convocatio und Synagoga = congregatio fasst. Dazu gibt er folgende, inhaltlich nicht ganz richtige Erläuterung: Nostram vero Apostoli nunquam synagogam dixerunt (cf. Jac. 2, 2), sive quod inter congregationem ... et convocationem distet aliquid, quod scilicet congregari et pecora solent, convocari autem magis est utentium ratione.

Erklärungen von Namen und Zahlen auf das Hebräische mit: dicitur Hebraice; hebraea lingua interpretatur u. a. (19,7; 4,34; 7,28; 5,6; 21,7; 112,14. 23. 33; 120,13; 186,37). Zur Kontrolle dieser Berufung auf hebräische Sprachkenntnis bedarf es einer Prüfung einiger Auslegungen und einer Vergleichung mit den bei den Zeitgenossen üblichen Deutungen:

Aponius sagt S. 5,6: Jerusalem . . . Pax hebraea lingua signatur (cf. S. 21,23). Aber S. 62,15 und 167,3 deutet er es: visio pacis. Das lateinische Onomasticon des Hieronymus (cf. Lagarde, Onomastica sacra, 2. Auflage, 1887) erklärt (69,16; 76,18; 50,9; 74,17; ebenso Origenes in cant. cant.) den Namen: visio pacis und 62,5: visio pacis vel timebit perfecte. Auch das griechische Onomasticon hat neben anderen Deutungen (169,66): *ὅρασις εἰρήνης* und (203,99): *ἱερὸν εἰρήνης*; Melito, Clavis 111,1 (in Pitra, Analecta sacra, vol. II, 1884) erklärt es ebenfalls: visio pacis.

S. 19,5 ff.: cui dicitur per Prophetam: Dirige me in veritate tua et doce me, quia tu es Deus salutaris (ed. Col. Salvator) meus, qui dicitur hebraice Jesus. Hieronymus (a. a. O.) bemerkt zu Jesus 13,28; 77,11: salvator; 78,4: salvus; 61,24: salvus vel salvaturus.

S. 21,6 f.: Nigra scilicet ascendens interpretatur Hebraica lingua, et Aegyptus tenebrae. Das erste Wort wird ebenso ausgelegt bei Hieronymus und in dem griechischen Onomasticon. Aegyptus erklärt Aponius S. 200,34 f. so wie oben, S. 251,22 dagegen heisst es: Aegyptus scilicet obscuritas vel caligo interpretatur. Hieronymus übersetzt: 77,25: tenebrae vel augustiae; 80,11: tribulatio, 66,28 u. 73,14: tenebrae vel tribulatio, auch tribulatio coangustans. Das Onom. Graec.: 174,2: *θλίψις ἢ σκότος*; 181,62: *ἔκλειψις ἢ σκότος*; 186,100: *σκοτασμὸς ἢ θλῖψις ἢ παροικία*; 200,24: *σκοτεινὴδιώκτρια*. Melito: 112,14: tribulatio sive tenebrae; Isidor von Sevilla (a. a. O.) lib. IX, S. 407: Aegyptii = affligentes.

S. 186,37: Aminadab . . . qui interpretatur hebraea lingua populus meus spontaneus. Hieronymus erklärt 12,10 u. a.: populus meus spontaneus; 34,11: pater meus spontaneus vel urbanus. Onom. Graec. 161,14: *ἑορτὴ ἐγκυκαῖος, λαὸς εὐδοκίας*; 179,37: *ἔθνος ἐπιθυμητόν*; 185,91: *πατρός μου εὐδοκία ἢ ἔθνος ἐπιθυμητόν*.

Natürlich will Aponius nicht nur für die soeben besprochenen, sondern für alle zahlreichen Namendeutungen behaupten, dass ihre

Ableitung auf der Prüfung ihres hebräischen oder sonstigen Wortsinns beruhe (cf. die Deutung von Amana unten S. 45 f.). Eine gleiche Übertragung wie bei den Kirchenvätern, deren Namen jedesmal hinzugesetzt werden, lässt sich noch bei folgenden Namenerklärungen feststellen: S. 200: Damascus (Hier.; Onom. Graec.; Origenes; Cassiodor (a. a. O.)); S. 121: Sanyr (Hier.; Onom. Graec.; Melito: Deus lucernae; die Bemerkung der römischen Herausgeber p. XVI ist unrichtig); S. 45: Pharao (Hier.: dissipans vel discooperiens eos); S. 199: Israel (Hier.; Onom. Graec.; Orig.; Melito; Isidor); S. 198: Esebon (Hier.; Onom Graec.; Melito; Philo v. Carp.: puritas cogitationum); S. 199: Seon (Hier.); S. 122: Hermon (Hier.; Onom. Graec.); S. 238: Salomo (Hier.; Onom. Graec.; Orig.: Melito); S. 5: Sion (Hier.; Onom. Graec.; Melito; Gregor v. Nyssa); S. 198: Amorrhaei (Onom. Graec.); S. 52: Cyprus (Hier.; Onom. Graec.); S. 77: Pascha (Hier.; Onom. Graec.; Isidor); S. 52: Engaddi (Hier.); S. 89: Bethel (Hier.; Onom. Graec.); S. 169: Galaad (Hier.; „Cassiodor"; Melito; Onom. Graec.: *μαρτυρία*; Phil. v. Carp.: habitatio testimonii); S. 111: David (Hier.; Onom. Graec.; Melito; Augustin: vir fortis); S. 128: Abraham (Onom. Graec.; Isidor und Melito: pater multarum gentium); S. 128: Isaac (Hier.; Onom. Graec.); S. 128: Jacob (Hier.; Onom. Graec.; Isidor, Melito); S. 128: Rahel (Hier,; Onom. Graec.; Melito: ovis Dei); S. 159: Sapphirus (Hier.); S. 24: Cedar (Orig.: tenebrae, nigredo, obscuritas; „Cassiodor": tenebrae). Daneben hat Aponius noch einige, bei anderen nicht aufzufindende Deutungen: S. 159, 18: hyacinthus praeparans interpretatur; S. 7, 28: qui (hyacinthus) color praeparans Hebraice dicitur. S. 241, 7: Juda, qui interpretatur conversus, novellus, dilectus (Hier.: laudatio sive confessio; confitens sive glorificans (so auch Melito); confitens vel laudator; Onom. Graec.: *ἐξομολόγησις*; Isidor: confessio). S. 128, 35: Sara virtus interpretatur (Hier.; Onom. Graec.; Isidor; Melito übersetzen alle: princeps). S. 128, 35: Rebecca sapientia interpretatur (Hier.; Onom. Graec.; Isidor; Melito legen alle aus: patientia).

Es muss dahingestellt bleiben, ob conversus und sapientia Schreib- oder Hörfehler sind für confessus und patientia. Aber selbst wenn der Text richtig ist, so verschwindet die kleine Zahl der Eigenheiten gegenüber der Fälle von Übereinstimmungen mit den andern Schriftstellern. Aus den Beispielen wird klar, dass Aponius das lateinische Onomasticon des Hieronymus benutzt hat. An dies

schliessen sich die meisten Deutungen an. Die Ableitung aus dem Hebräischen ist nur bei wenigen, und zwar besonders da, wo Aponius von den übrigen abweicht, nicht durchsichtig, wodurch die Vermutung einer Textverderbnis, wenigstens an den beiden letzten Stellen, an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Zöckler (R.E.P.Th.K. 3. Auflage, Band 8, S. 46f.) macht es dem Hieronymus zum Vorwurf, dass er die in dem seiner Arbeit zugrunde gelegten Onomasticon befindlichen Mängel an Unkritik und geringer hebräischer Sprachkenntnis nicht verbessert und dass er zu flüchtig gearbeitet habe. Doch ist es in einer Hinsicht unberechtigt, der Flüchtigkeit und Unkritik und dem Mangel an Sprachkenntnis dies zuzuschieben, denn philologische Sorgfalt war den Vätern nicht so wichtig wie der heutigen Zeit. Wo mystisch-erbauliches Interesse eine andere als die wörtlich-grammatische Deutung nahelegte, errang dies immer den Sieg. Und Männer wie Origenes, auf den sich viele der Erklärungen zurückführen, und Hieronymus sind doch, wenn sie aus ihrer Zeit verstanden und nicht an den heutigen Massstäben gemessen werden, was Sprachkenntnis anbelangt, über die erwähnten Vorwürfe erhaben. Daher wäre es ebenso unberechtigt, daraus, dass Aponius nichts Besseres in dieser Hinsicht bietet, zu folgern, dass seine Behauptung, des Hebräischen kundig zu sein, eine Anmassung bedeute. Ein solch reges Interesse an der hebräischen Sprache, wie er es besitzt, ist in seiner Zeit eine Seltenheit und der Beachtung wert. Tritt doch auch da, wo er im wesentlichen dem Hieronymus gefolgt ist, eine gewisse Selbständigkeit zu Tage, die zu dem Schluss berechtigt, dass er die Resultate des Onomasticon einer Nachprüfung unterzogen hat. Daher darf als erwiesen betrachtet werden, dass Aponius des Hebräischen nicht unkundig war.

Die Bemerkungen des Aponius über das syrische ʾ und ʿ bedürfen keiner Wiederholung. Nur eine andere Stelle, welche auf die syrische Sprache Bezug nimmt, muss noch untersucht werden, S. 120, 12f.: Interpretatur autem Amana mecum in hebraea vel syra lingua (cf. 121, 19f.). Die römischen Herausgeber sagen (S. XIII und XIV): Dum autem אמונה interpretatur, non graecam quidem sed hebraicam licet per errorem sequitur ethymologiam; אמונה enim iuxta Hebraeos vel Syros non mecum, sed fundamentum, veritatem, fidem significare compertum est vel alia, quae quisque apud Lexicographos videre potest. In den Onomastica war über diesen Namen nichts

zu finden. Zu der Äusserung der römischen Herausgeber aber ist zunächst zu bemerken, dass die von ihnen gegebene Übersetzung von אנוכי nicht die einzige ist, denn je nach der verschiedenen Vokalisation ist die Bedeutung eine andere. Auch die kurze Entscheidung, Aponius gebe eine falsche Ethymologie, ist nicht gerechtfertigt. Die Deutung des Aponius ist vielmehr so zu verstehen. Aponius hatte nicht den hebräischen Grundtext vor sich, sondern die Vulgata. So nimmt er denn auf die hebräische Orthographie keine Rücksicht. Er nahm das א als י, schob vor dem letzten A-Laut ein א ein, zerlegte das Wort in zwei Elemente und erklärte jedes für sich. Das erste אִתִּי (syrisch ܥܡܝ gleich dem hebräischen und aramäischen עִמִּי) und das zweite אָנֹכִי (aramäisch אֲנָה, syrisch ܐܢܐ [enklitische Form], hebräisch אֲנִי). Er bekam so die beiden Elemente „mit“ und „ich“, die er zu „mit mir“ zusammenfasste. So ungenau diese Deutung des Aponius in grammatischer Beziehung auch ist, so zeugt sie immerhin von einem Bekanntsein des Verfassers mit dem Syrischen. Und wenn nun auch nicht mehr Beispiele in dem Werk enthalten sind, welche die Berufung des Aponius auf die syrische Sprache als richtig beglaubigen, so sind die vorhandenen doch genügend, um das Urteil wohl zu begründen, dass Aponius auch in der syrischen Sprache Kenntnisse besessen hat.

Die Beobachtungen über die Sprachkenntnisse des Aponius führen also zu dem Ergebnis, dass Aponius sich wegen seiner Ungeübtheit in der lateinischen Sprache, der er sich schriftstellernd bedient, entschuldigt, sich aber auf die Kenntnis des Griechischen, Hebräischen und Syrischen beruft. Entschuldigung wie Berufung sind am Platze. Wie ist das zu erklären, wenn Aponius ein geborener Abendländer ist? Wird durch diese eigentümliche Erscheinung nicht die schon oben durch andere Momente erhärtete Annahme, dass Aponius dem Orient, speziell, worauf hier wieder die Kenntnis der syrischen Sprache hinweist, Syrien entstammt, auf das Beste unterstützt? Eine endgültige Entscheidung aber wird darüber erst gegeben werden können, wenn die Frage beantwortet worden ist, ob die Auffassung der dogmatischen Probleme, welche in dem Buch behandelt werden, der Theologie des Abendlandes oder der des Morgenlandes ähnlich ist und entspringt.

§ 7.

Die Theologie des Aponius.

Es kann ja nicht erwartet werden, dass sich aus dem Stoff eines solchen Kommentars ein vollständiges, theologisches System seines Verfassers gewinnen lässt, aber über einige Lehrstücke können die vorhandenen Äusserungen zu einem Bilde zusammengestellt werden. Im Vordergrunde des Interesses steht dem Aponius offenbar die Trinitätslehre und die Christologie. Über die Bedeutsamkeit der Trinitätslehre urteilt Aponius S. 136, 1 f.: scientia vel notitia Trinitatis, quam scire vita est, ignorare ultima mors (cf. 20, 7). Sie ist das spezifisch christliche Lehrstück, durch das sich das Christentum unterscheidet von Heiden, Häretikern und Juden (142, 19 ff.); sie ist der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens (169, 11 ff.; cf. 240, 1; 239, 8 ff.; 227, 30 f.; 19, 10 ff.; 32, 31 — 33, 7; 149, 8; 175, 30 ff.; 177, 22 ff.). Aponius bezeichnet die Trinität häufig als individua Trinitas (11, 28; 32, 29; 78, 13; 82, 5) oder als coaeterna (53, 15 f.; 82, 5; 149, 8; 175, 32; 177, 23), auch als perfecta (113, 3; 240, 7) und inseparabilis (47, 25) [1]). Die drei Personen der Gottheit sind gleich ewig: tres enim hic evidenter coaeternae personae monstrantur (32, 19 f.; cf. 64, 10; 244, 30; 250, 14). Der Sohn und der Geist, den er nach Jes. 11, 2 einen septiformis nennt (121, 27; 177, 8. 24; 99, 35), nehmen beide ihren Ausgang vom Vater: per quem numerum (1000) unius Omnipotentis Dei, de quo Filius et Spiritus Sanctus procedit, confessionis perfectae Trinitatis fructus ostenditur (240, 3 ff.). Hiernach ist nur der Vater der Ursprung des Geistes. Ähnlich wird der Vater direkt charakterisiert als der Ursprung schlechthin, was sich dann also auch auf den Geist bezieht: tres enim hic evidenter coaeternae personae monstrantur: qui venit, a quo venit et qui revelaverat Petro (Aponius liest Matth. 16, 16: sed Spiritus Patris mei, qui in coelis est) (32, 29 ff.). Sohn und Geist

1) Analogiebilder zur Verständlichmachung der Trinitätslehre finden sich bei Aponius nur wenig; eins aber reiht sich den schlimmsten sonst vorkommenden an, indem er die drei Personen der Gottheit mit den drei Formen vergleicht, in denen die Milch vorkommt, als Flüssigkeit, als Käse und als Butter (11, 24 f.).

haben in Bezug auf ihren Ausgang vom Vater die gleiche Stellung. Ganz abweichend hiervon finden sich aber zwei Äusserungen, welche lauten: Qui Spiritus vera ratione de Voce et Verbo, de Patre et Verbo procedere comprobatur (64, 10 ff.) und: unum Spiritum Sanctum de utraque procedentem (251, 13 f.). Eine spätere Zutat können diese Worte nicht sein, das macht der Text unmöglich. Ist aber diese Formel nicht ein untrügliches Zeichen abendländischer Theologie? Folgendes ist dazu zu bemerken: Wenn auch das Morgenland lehrte, der Geist gehe nur vom Vater aus, so dachten sich doch bedeutende Kirchenlehrer dies Ausgehn durch den Sohn vermittelt cf. Athanasius ad Ser. I, 20: *τὸ πνεῦμα παρὰ τοῦ υἱοῦ πεμπόμενον*; Basilius (M. S. G. 29), contra Eunom. lib. V, p. 732. 737: *Πνεῦμα ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ*; Gregor v. Nazianz, Orat. 37 (M. S. G. 36): *πνεῦμα ἅγιον τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον*; Epiphanius, Anc. n. 9 (M. S. G. 43): *Ἆρα Θεὸς ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα*; n. 75: *Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ πνέει*; Advers. Haer. (M.S.G. 42) 74, 4: *τὸ Πνεῦμα τὸ παρ' ἀμφοτέρων*; 74, 8: *τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὸ παρ' ἀμφοτέρων*: 74, 10: *τὸ Πνεῦμα, ὃ παρὰ τοῦ Πατρός, ὃ ἐκ τοῦ Υἱοῦ*; Cyrill v. Alex., de ador. (M.S.G. 68), lib. I p. 148: *τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν ἦγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα*. „Ein direkter Gegensatz gegen das abendländische filioque findet sich bei den griechischen Vätern nicht, ausser bei Theodoret, der den Cyrillschen Satz, das *πνεῦμα* sei *ἴδιον υἱοῦ* zwar insofern zugeben will, als beide gleichen Wesens sind, nicht aber, wenn damit gesagt sein solle: *τὸ πνεῦμα ἐξ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον*. Theodoret, Opp. t. V p. 47, ed. Schultz" (Thomasius, Dogmengeschichte, 2. Auflage 1886, I, 271). Bedenkt man ferner, dass Aponius zu einer Zeit schrieb, in der diese Frage noch nicht brennend war, so konnte auch ein Orientale, ohne seine Ansicht zu ändern, sich der Ausdrücke bedienen, die im Abendland üblich waren. Aponius kann sich in gutem Glauben der Übereinstimmung mit seiner bisherigen Denkweise den abendländischen Formeln angeschlossen haben. Dass er seine orientalische Art nicht verleugnet, zeigt das erstgenannte Citat. Ehe eine theologische Frage zur kirchlich-dogmatischen Entscheidung gelangt, sind in dem Denken eines und desselben Mannes oft die verschiedenartigsten Gedankenreihen neben einander, ohne dass deshalb seine Fähigkeiten oder seine Glaubwürdigkeit geringer beurteilt werden müssten. Der

Gebrauch des filioque wird für sich allein nicht beweisen können, dass Aponius in der Trinitätslehre abendländisch denke. Die Auffassung des Verhältnisses der drei Personen in ihrer Betätigung der Welt gegenüber und in ihrer Wechselbeziehung zu einander wird vielmehr den Ausschlag zu geben haben.

Die Betätigung der drei Personen beschreibt Aponius in folgender Art: Ecce habes tres personas in una potentia: Principium, Deum, Spiritum; qui fecit, in quo fecit, qui facta animavit . . . Omnia ex ipso, id est, ex Patre, et in ipso, id est, in Filio, et per ipsum constant, qui est Spiritus Sanctus (115, 17 ff.). Dasselbe wird kurz zusammengefasst in der Formel: Ubi (in Ecclesia) nunc Deus Pater in Christo per Spiritum Sanctum commoratur (S. 106, 30).

Wenn aber so auch alle drei Personen bei allen Handlungen Gottes beteiligt sind, und ein wirkliches gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zu bestehen scheint, so steht doch nicht der Gedanke des „wesenseinen, dreifaltigen" Gottes, sondern des „wesensgleichen, dreieinigen" Gottes im Vordergrunde. Die drei Personen sind nicht wie bei Augustin die notwendige Darstellung und Entfaltung des einen persönlichen Gottes, sondern sie sind fast als selbständig und nur durch das Band der gleichen göttlichen potentia oder maiestas verbunden gedacht. S. 241, 1: in aequalitate essentiae trium personarum, unam Deitatem confitendo cf. 19, 27; 115, 18; 169, 12 ff.; 174, 8 f.; 19, 25. Dass andrerseits solche Äusserungen nicht fehlen, in denen der Gedanke des einen persönlichen Gottes hervortritt, ist selbstverständlich, S. 239, 22 f.: in qua (confessione) unus integer et perfectus creditur Deus in tribus personis coaeternis, S. 180, 30: unus in trina potentia Deus. Derartige Äusserungen wenden gerade die griechischen Väter an, die durch die Selbständigmachung der drei Personen den Vorwurf der Arianer auf sich zogen, sie lehrten Tritheismus. Ein besonderes Gepräge erhält die Auffassung des Aponius dadurch, dass in vielen trinitarischen Formeln der Vater einfach und allein als Gott bezeichnet wird. S. 49, 28 ff. ist der Vater gemeint, wenn gesagt wird: unum confitendo Deum, qui testimonio Christi solus est bonus, qui erat in ore Prophetarum (cf. 240, 3 ff.; 251, 10 ff.; s. 220, 8). Dadurch tritt der Vater aus der Gleichheit der drei Personen heraus und nimmt eine gewisse Superiorität ein. So wird es S. 120, 26 ff. dargestellt: Das Haupt der Trinität ist der

Vater. Er ist das Haupt Christi, von seinem Haupt herab lässt sich der heilige Geist in der Taufe auf Christus nieder (cf. 121, 12 ff.; 206, 30; 240, 3 ff.)[1]).

Dass diese Beurteilung der Trinitätslehre nicht abendländisch ist, fällt sogleich ins Auge. Dass sie nicht rein morgenländisch sei, das zu meinen, könnte nur das filioque veranlassen, denn in der ganzen Ausgestaltung ist sie griechisch; so kann die eine Abweichung nicht befremden. Welcher der theologischen Richtungen der orientalischen Theologie Aponius angehört, lässt sich hieraus noch nicht mit Sicherheit entnehmen. Die Anschauung von dem wesensgleichen, dreieinigen Gott ist allen griechischen Lehrern gemeinsam, die Hervorhebung der Superiorität des Vaters am meisten Eigentümlichkeit der antiochenischen Schule. Aber in der Trinitätslehre treten die besonderen Merkmale der Richtungen der orientalischen Theologie weniger hervor, als in der Behandlung der Christologie.

Dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, ist dem Aponius über allen Zweifel erhaben (92, 26 f.; 90, 31). Die Vereinigung der beiden Naturen aber ist vermittelt durch die Seele Christi; diese verbindet den Logos mit dem unbefleckten Fleisch (237, 4 ff.; 181, 8 ff.). Es war eine wirkliche, vollständige Menschenseele, aber ohne Sünde[2]). Diese Seele ist, der Entstehung aller Menschenseelen entsprechend, nicht erst bei der Geburt aus der Jungfrau entstanden, denn die Menschenseelen entstehen nicht, wie das Leben der Tiere, bei der Zeugung, sondern werden in den gezeugten Körper hineingesandt (40, 13 ff.). Die Virtus Altissima, von der Luc. 1, 35 zu Maria geredet wird, schafft alle Seelen, sie hat auch die Seele Christi geschaffen. Vor der Zeit der Welt ist die Seele Christi schon erwählt als einzige, die sich dazu eignete, dem Sohne Gottes, dem Erlöser, zu gehören (180, 9 — 181, 5). Vermöge ihrer Erwählung stand die Seele Christi schon vor der Geburt in einem ganz andern Verhältnis zu Gott als die übrigen Seelen, sie überragte damals schon alle himmlischen Mächte. Wie ein Hymnus

1) Die Bezeichnung Christi als „Vater“ (Patrem Christum-imitando [S. 22, 12]) ist in erbaulich-populärem Sinne aufzufassen = Vater seiner Gläubigen.

2) S. 180, 19 ff.

klingen die Worte, mit denen Aponius ihre Herrlichkeit preist, die sie durch die Vereinigung mit dem Logos erhalten hat: quae semper Dei verbo adhaerendo, ut ignis (wohl zu lesen: igni) carbunculus, tota ignita effecta est: electa ut sol in maiestate paterna inter omnes virtutes caelestium potestatum, admiranda ab omnibus praedicatur (181, 17, 26 ff.). Bei der Empfängnis der Jungfrau Maria wurde dann die Seele in den Leib gesandt und ging mit ihm aus demselben hervor (99, 32 ff.).

So wird Christus ein wahrer Mensch mit wahrem Fleisch und wahrer Seele (179, 26), vereinigt mit dem Logos zu einer Person: Quae (anima Christi) in se verum Deum veramque carnem adunatam unam personam ostendit (181, 10 f.; 220, 12 ff.). Für diese Vereinigung gebraucht Aponius oft den Ausdruck, der Logos hat den Menschen Jesus, hat die Seele Christi angenommen oder getragen: Dum ab uno verbo sit assumptus Redemptor Christus (220, 36 f.): (anima), quam Dei sermo assumptam portasse probatur (179, 30); veram animam, quam gestabat (151, 1). Daher spricht er auch viel in anderen Verbindungen von der anima assumpta (213, 5; 187, 14 f.) und dem homo assumptus (9, 1; 52, 18; 188, 33; 58, 20. 27; 99, 25; 101, 7)[1]).

Doch ist mit der Geburt aus der Jungfrau die Vereinigung der beiden Naturen noch nicht abgeschlossen und vollendet. Der heilige

---

1) Die Ausdrücke homo assumptus, corpus assumptum, anima assumpta kommen vielfach vor in der lateinischen Übersetzung des Kommentars des Origenes über das Hohelied (ed. Lommatzsch, XIV, 111 f.; XV, 6 u. a.). Bei Augustin findet sich ep. 137, n. 12 die Wendung: suscepit hominem; ebenso in dem von ihm mitverfassten Widerruf, den der gallische Mönch Leporius ablegen musste (Bibl. Patrum, ed Gallandi, 1773, tom. IX, S. 397): Ac sic, ut ipse Deus Verbum, totum suscipiens, quod est hominis, homo sit, et assumptus homo totum accipiendo, quod Dei est, aliud quam Deus esse non potuit. Dort ist auch zu lesen: tempore susceptae carnis, hominem suscipiendo descendit. Bei „Cassiodor", Kommentar zum Hohenliede (M.S.L. 70, p. 1087): assumpta humanitas. Bei Theodoret, de incarn. Dom. (M.S.G. 75) p. 1425: *τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν, ἀναλαμβάνει*, p. 1436: *ἀνέλαβεν ἄνθρωπον*, p. 1437: *ὁ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ Λόγου ληφθεὶς ναός*, p. 1445: *σάρκα μὲν ἡμετέραν ἀνέλαβες*. Im Te Deum: tu ad liberandum suscepisti hominem; es sind dies also allgemein gebräuchliche Ausdrücke, deren Sinn allerdings nicht bei allen der gleiche ist.

Geist hat sich in der Taufe erst auf den assumptus homo niedergelassen, nachdem er die sündlose Schönheit seines Leibes und die Hoheit seiner Seele erkannt hatte (55, 8ff.). Durch dies Herabkommen des Geistes ist die Verbindung des Logos mit der Seele eine unlösliche geworden (180, 4ff.). Daher gilt von der Seele Christi, dass sie unum effecta cum verbo manente materia dividi non potest (S. 220, 17). Aber wenn die Verbindung auch eine unlösliche ist, so ist sie doch nicht als eine innerliche Durchdringung des Menschen durch die Gottheit gedacht, der Mensch Jesus bleibt ein assumptus doch noch in etwas anderem Sinne, als dies Wort ihn sonst einschliesst. Es wird wohl verschiedentlich geredet von dem Verbum caro factum (Joh. 1, 14), aber meist ohne dogmatische Pointierung dieses Spruches (S. 19, 30; 72, 34; 191, 21; 209, 32): an der einzigen Stelle aber, wo es sich um die dogmatische Verwertung desselben handelt, wird er in einer Weise erklärt, welche zeigt, dass darunter ein Beisammensein, nicht ein Ineinandersein der beiden Naturen verstanden wird: Is enim, qui verbum caro factum, adunando se carni, habitavit in nobis (180, 1ff.). So ist S. 179, 17 von der Seele Christi auch ausgesagt, sie ist verbo Dei non adoptive aut ad tempus, sed corporaliter unita manente materia [1]).

Die Ausdrücke, welche die Einigung der beiden Naturen kennzeichnen, deuten nicht auf eine Einigung *κατὰ φύσιν*. Ausser dem assumere, portare, gestare werden nämlich nur solche Wendungen gebraucht, welche eine solche Einigung ausschliessen: (Christus) vera anima veraque carne circumdatus (228, 36); Verbum Patris vestitum hominem (49, 13); Verus Deus verum hominem indutus (213, 32ff.; 237, 2). Welcher Art die Einigung ist, beschreibt Aponius S. 228, 18ff.: Ista est Dei et hominis dilectionis coniunctio, quae per veram carnem et veram animam veramque Deitatem in modum lampadae unam efficit lucem. Es ist also ein Sonderbestehen

1) Zu dem mehrfach gebrauchten manente materia bemerken die römischen Herausgeber: Materia hic non sumitur pro eo, quod est extensum, iners etc.; sed pro rei natura, ut sensus sit: humanam naturam Verbo Dei hypostatice unitam, cum divinitate minime esse confusam. Ob die Behauptung einer hypostatischen Einigung den Gedanken des Aponius gerecht wird, ist fraglich.

(nicht im Sinne des Chalcedonense), ein selbständiges Nebeneinandersein der Naturen, deren Band nur die Liebe ist. Nicht in hypostatischer Einigung, sondern in der Liebeseinheit ihrer Beziehungen bieten sie das Bild einer Person (181, 10 ff.). Die Verbindung der Naturen wird deshalb auch geradezu eine Ehe genannt, ein Vergleich, der offenbar den Sinn der antiochenischen *συνάφεια* wiedergibt (S. 235, 10 ff.: de ineffabili indivisibilique coniugio inter Verbum et animam Domini nostri).

Aus dieser Auffassung heraus erklärt sich ein Doppeltes: Zunächst, dass die Einwohnung des Logos in dem Menschen Jesus wohl als eine viel völligere und einzigartige dem Grade nach, aber doch als eine mit der Einwohnung des Logos in den Propheten auf derselben Linie liegende bezeichnet wird (196, 16 ff.) und das gepredigte Wort mit dem Logos des Erlösers identifiziert wird (209, 29 ff.). Zweitens aber erklärt sich so, dass für Maria, die als Mutter des Erlösers, als virgo perpetua, als Meisterin und Vorbild der Virginität hoch gerühmt wird (S. 181, 10 ff.; 99, 32 ff.; 78, 31 — 80, 5; 110, 20), kein dem *θεοτόκος* auch nur ähnlicher Ehrenname gebraucht wird.

Die Liebesverbindung, welche zwischen den beiden Naturen besteht, charakterisiert sich des Näheren als eine moralische, eine Einigung des Willens. Die Seele Christi hat ihren eigenen Willen; aber von diesem Willen wird zu cant. 7, 10 gesagt: Quae (anima Christi) dilecto suo Verbo Dei ita totum sui amoris affectum, totamque suam obtulit voluntatem, ut nec in cogitationibus alterius cuiuspiam rei dilectionem admitteret, sed indivisibiliter semper adhaereret ei. Hier erhält dann auch das schon kurz besprochene verbum caro factum seine endgültige Lösung. Das adunando se carni, womit es dort gedeutet ward, ist eben die Willenseinigung (S. 206, 3 ff.: Ego dilecto meo: Quid, nisi sanctam voluntatem) [1]).

Aber die Einigung der beiden Willen ist nicht so zu denken,

---

1) Die Äusserung des Aponius (S. 179, 17), dass die Seele Christi mit dem Fleische corporaliter verbunden sei manente materia, besagt daher, dass die beiden Naturen Christi zur einheitlichen Erscheinung kommen in der menschlichen Gestalt Jesu, ohne dass die Besonderheit der Naturen damit aufhört fortzubestehen (cf. den Gebrauch von corporaliter S. 180, 6).

als ginge der Wille der Seele in dem Willen des Logos auf, sodass er aufhörte, seine Eigenart zu behalten und auszuüben. Der Wille der Seele hat es vollbracht, dass Christus in seinem Erdenleben von Sünde rein blieb (179, 1 ff.; 180, 19). Die Bewährung der Seele Christi in einem sündlosen Leben und in der gottgemässen Erfüllung des Leidensberufes war es aber, wodurch die Einigung der beiden Willen, indem die Seele sich so bestimmte, wie es dem Willen des Logos entsprach, eine innigere und völligere wurde. Dadurch wurde die durch die Seele vermittelte Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus ihrer Vollendung entgegengeführt, ward der Mensch Jesus mehr und mehr dessen teilhaftig, was dem Logos eignet, und mit der Erhöhung in die Herrlichkeit ist die Vereinigung vollkommen und unlösbar geworden (S. 241, 20 ff. 27 ff.).

Es waren also zwei Mittelpunkte in dem Menschen Jesus vorhanden, der Wille der Seele und der Wille des Logos, wenn sie auch der Richtung ihres Willens nach gleich waren, und ihre Unterschiedenheit infolge ihrer gleichen Bestimmung mehr und mehr schwand. Die Folge aber dieser Annahme einer nur moralischen Einigung der beiden Naturen ist die, dass in Jesus bald die Seele, bald der Logos als Subjekt der Betätigung erscheint.

Vom Logos wird, wie bereits geschildert, ausgesagt, er habe die Seele Christi getragen: S. 184, 1 ff. ist der Logos der Mittler zwischen Gott und den Menschen. S. 151, 2 f. erscheint der Logos als Herr der Seele. S. 179, 30 ff. ist sie ein blosses Werkzeug in seinem Dienst. Das Gegenstück hierzu bildet die Darstellung S. 211, 28 ff.: die Seele Christi wird gerühmt als die, welche die gläubigen Seelen dem Vater herzubringt: dies tut sie durch den Logos. S. 236, 24 ff. wird das ganze Heilswerk als eine Tat der Seele Christi aufgefasst (cf. 237, 25 f.). Einige Aussagen über die beiden Naturen klingen so, als sei von zwei verschiedenen Personen die Rede, indem eine Einigung, eine Verbindung nicht einmal angedeutet wird: Hic est dilectus meus pro mea dilectione mortuus, verus homo; et ille est amicus meus, pro mea glorificatione resurgendo a mortuis, verus Deus (165, 5 ff.: 56, 1 ff.). Beide Naturen haben also ihre eigene, durch die Verbindung mit der andern nicht gehinderte Existenz.

In betreff der Wirksamkeit des Erlösers drückt er das Geheim-

nis der Christologie in der Frage aus: quomodo potuit Dominus maiestatis crucifigi secundum Apostolum; vel quomodo potuit homo crassioris naturae coelo recipi ascendendo (91, 3 ff.). Durch das bisher Erörterte ist die Lösung des Problems schon bestimmt. Um in die Verbindung mit dem Menschen Jesus überhaupt eingehen und in und mit demselben leben zu können, musste eine Verhüllung der Gottheit erfolgen: celando omnipotentiam, monstrando infirmitatem, ostendendo formam servilem forma deitatis indutam (237, 2 ff.; 184, 1 ff.). Aber es ist keine wirkliche *κένωσις*, keine Selbstbeschränkung der Gottheit; der Logos verbarg in der Zeit seines Erdenlebens nur seine Gottheit, verzichtete aber nicht auf ihren Gebrauch. So ist die Auferstehung Christi nicht eine Tat des Vaters an dem Sohne, sondern der menschgewordene Logos selbst wirkt sie (165, 7 ff.; 179, 30 ff.). Die Seele Christi ist eine vollkommene, da sie die Allmacht des Vaters in allen Dingen behauptete (180, 9 f.; 151, 1 ff.). Die Gottheit Christi blieb immer dieselbe, erlitt nie einen Verlust (73, 18 ff.). Daher bleibt auch in den Werken und bei dem Leiden Christi das Nebeneinander der beiden Lebenscentren. Die Gottheit Christi hat an dem Leiden, dem Tode Christi keinen Anteil, die Menschheit allein hat gelitten: vere vivit in deitate in patibulo Crucis et vere prodientibus pacem libentissime moritur in humanitate (S. 237, 7 ff.; 140, 25 ff.; 104, 34; 105, 1 ff.). Auch an den dem Tode vorhergehenden Leiden, an den Versuchungen und Mühen, die Christus zu erfahren hatte, nahm die göttliche Natur nicht teil. Gelitten hat nur das Fleisch, und die Seele, welche das Leiden des Fleisches mitempfindet. Die Gottheit ist gar nicht des Leidens fähig (216, 11 ff.). Die beiden Naturen haben aber beide jede ihr eigenes Feld der Betätigung (248, 27 ff.). Dem widerspricht keineswegs, dass andrerseits eine gewisse Teilnahme des Logos an den Leiden erwähnt wird (S. 187, 14: compatitur [Verbum Dei] assumptae animae suae; S. 213, 5 ff.: Quidquid triste a carne animaque assumpta agitur, sibi factum applicat Deus Dei Verbum). Aber dies gilt nur mit der Einschränkung: quidquid hominis assumpti est, totum sibi deputat factum, salva impassibili maiestate (S. 183, 38; 184, 1). Hier wird dem Missverständnis vorgebeugt, als sei an ein naturhaftes Mitertragen der Leiden des Fleisches gedacht. Ist doch selbst von der Seele

nur ein condolere carni ausgesagt. Aber es ist doch ein compati des Logos gewesen, in der Art, wie immer zwei in Liebe verbundene, vernunftbegabte Wesen das Leiden des andern mitempfinden in Mitleid; mehr aber war es nicht.

Das sind die christologischen Fragen und Ansichten, welche in dem Kommentar zur Erörterung kommen. Eins ist sogleich zu erkennen: abendländisch ist die Christologie nicht. Wenn sich einige Anklänge finden an die Lehrweise Tertullians und Augustins, da auch sie von einer Vermischung der Naturen, von einer Leidensfähigkeit der Gottheit nichts wissen wollen, so liegt das daran, dass die abendländische Christologie eine Vermittlung bietet zwischen den verschiedenen Gegensätzen, die eigentlich nur im Orient in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe empfunden wurden. Bei Aponius aber fehlt ganz der für das Abendland charakteristische Ausdruck: substantia. Die Abendländer gebrauchen das Wort gleichbedeutend mit natura; dadurch tritt in der Bedeutung von natura der Begriff des Persönlichen, des eigenen und besonderen „Ich", das dem Orientalen und so auch dem Aponius die Spitze des Gedankens ist, ganz zurück.

Unter den orientalischen Richtungen kann die alexandrinische Schule nicht in Betracht kommen, auch deren Christologie gleicht die Ansicht des Aponius nicht. Der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* widerspricht die scharfe Trennung der Naturen, die Aponius nicht oft genug hervorheben kann. Vielmehr scheint Aponius den Antiochenern verwandt zu sein. Auf das der *συνάφεια* entsprechende Bild der Ehe zwischen beiden Naturen wurde schon hingewiesen. Der ganze Grundzug der Christologie mit der Sonderung der Naturen, die so scharf vollzogen wird, dass die Einheit der Person fast nur eine Behauptung bleibt, die in allmählichem Entwicklungsprozess sich vollziehende Einigung der Naturen, durch die der Mensch Jesus der Vollendung und Erhöhung entgegengeführt wird, finden sich so nur bei den Antiochenern. Die Beurteilung der Einwohnung des Logos bei Aponius hat ihr Gegenstück an der antiochenischen Ansicht von der Einwohnung *κατ' εὐδοκίαν*. Die in die Annahme eines Menschen umgedeutete Menschwerdung des Logos, die Willenseinigung der Naturen, die Beschränkung des Leidens auf die Menschheit, an dem die Gottheit nur secundum diligentiam Anteil

nahm, das Preisen der Maria als *χριστοτόκος*, aber nicht als *θεοτόκος*, das sind alles Momente der Christologie, die Aponius mit den Antiochenern teilt. Daher kann mit Recht behauptet werden, dass Aponius in der Christologie deren Schüler ist.

Auf die Bedeutung des Werkes Christi bezieht sich Aponius nur wenig. In einigen Stellen kommt zum Ausdruck, dass Christus durch seinen Tod der Mittler zwischen Gott und den Menschen geworden ist (184, 1 ff.; 237, 3 ff.). In anderen ist von der Versöhnung die Rede, die durch den Tod Christi hergestellt ist (99, 27 ff., 237, 25 ff.). Aber diese Gedanken treten sehr zurück. Nichts deutet auf eine Vertrautheit des Aponius mit den das Abendland beherrschenden Ideen der Schuldverhaftung und Zornverfallenheit der Sünder und der durch den Tod Christi erwirkten Gnade Gottes für die dem Gericht unterstellte Menschheit. Wichtig ist ihm nur die Erlösung der Menschen aus der Macht des Teufels, der Dämonen.

Wo er daher von der Versöhnung spricht (76, 15 ff.), fährt er sogleich fort: et daemonum exercitum subnervavit per crucem; Christus hat dem Teufel seine Beute entrissen (122, 20 ff.), er ist der, qui coeli refugam diabolum religaret (249, 16). (Anima Christi), per quam sermo Dei patris peccatum damnavit in carnem (zu lesen: carne), mundum redemit de maledictionis sententia: qui debacchante diabolo, ratione non potentia vicit, ut hominem de eius manibus liberatum pristinae redderet libertati (179, 24 ff.). Dass der Teufel ratione non potentia überwunden sei, wird noch näher erklärt. Es sei so notwendig gewesen, denn sonst hätte der Teufel Grund gehabt, sich zu beklagen: ne se diabolus quereretur, potentia non ratione devictum. Ut per carnem vinceretur, quam vicerat in Adam; sed vivere (zu lesen: viveret) ex virtute paterna in sempiternum cum patre (249, 3 ff.). Der Gedanke ist wohl der: Wäre er durch Macht überwunden, so könnte der Teufel sagen: Wie hätte ich mit meinem Können einer solchen Übermacht begegnen können? Ist er aber auf eine der überlegenden Berechnung angehörige Weise überwunden worden, so ist es seine eigene Schuld, dass er durch den klug ersonnenen Plan sich besiegen liess. Denn wenn er klug seine Augen offen hielt, so konnte er merken, dass das Fleisch Christi, an dem er sich vergriff, nur das Kleid der Gottheit war, die dem Fleisch zum Sieg über das Böse verhalf. Dass der Teufel mit dem Fleische

Christi so meinte handeln zu können, wie mit dem jedes anderen Menschen, das war seine Torheit. Der Gedanke der Überlistung Satans hat hier eine Form, welche der Vorwurf der ὕβρις, den Gregor von Nazianz sonst demselben macht, nicht treffen kann.

Der Schrecken der Menschen ist nicht die Schuld sondern der Tod, der das gewichtigste Herrschaftsmittel des Teufels war. Mit dem Sieg über den Teufel hat Christus auch den Tod besiegt (246, 27 ff.). Die Beseitigung der Todesherrschaft ist so gedacht, dass Christus, indem er sein Fleisch, durch das er ein wahres Glied der Menschheit geworden war, mit gen Himmel nahm und verklärte, die fleischliche Menschennatur überhaupt vergottete und im Prinzip göttlicher Herrlichkeit teilhaftig machte (5, 16; 229, 2 ff.; 179, 35; 180, 1 ff.; 234, 21 ff.). Wie die einzelne Seele der Herrschaft des Teufels enthoben und in die göttliche Sphäre entrückt wird, das wird bei der Darstellung der Anthropologie und des persönlichen Heilsstandes zu besprechen sein.

Das göttliche Ebenbild, das dem Menschen ursprünglich eignete, bestand in der directio cordis auf Gott. Gott suchte an den Menschen nur dies Ebenbild, und solange sie nur den einen Gott verehrten, stand es gut um sie. Als sie aber von seinen Geboten wichen und pluralem deorum numerum annahmen, verloren sie das Ebenbild (18, 17 ff.). Zwischen imago und similitudo unterscheidet Aponius nicht. Der Verlust des Ebenbildes war des ersten Menschen eigene Schuld (181, 4 f.) Aus freiem Willen gab er sich dem Bösen hin und machte sein Fleisch dem Teufel zum Knecht (249, 5 ff.). Das Unterliegen Adams aber hatte generelle Bedeutung für alle seine Nachkommen. Der Tod wurde dadurch als ein alle Menschen treffendes Schicksal in die Welt eingeführt: omnis natus de carne non potest recusare corporis mortem, quae per peccatum inducta est in mundum (220, 15 ff.). (Diabolus), qui per carnem tenebat mortis imperium (246, 30 f.). Elias und Henoch, welche ohne zu sterben entrückt worden sind, werden dem Tode in der Endzeit durch ihr Martyrium ihren Tribut zahlen (232, 7 ff.).

Auch wurden die Menschen durch den Fall für die Zeit ihres Lebens der Herrschaft des Teufels und der Dämonen unterstellt (123, 1 ff.). Die Dämonen entfalten alle ihre bösen Künste gegen die Menschen, peinigen sie mit ihren Listen (122, 23 ff.) und suchen

sie zur Sünde zu verleiten (100, 29; 33, 16; 34, 16 ff.). Aber so stark und mächtig die Herrschaft der bösen Geister auch geschildert wird, so ist Aponius nicht der Ansicht, als sei der Mensch unfähig zum Guten oder als sei es ihm unmöglich, dem Bösen zu widerstehen. Mehrfach wird hervorgehoben, dass die Menschen auch nach dem Fall Adams im Besitz des göttlichen Ebenbildes sind (174, 16 ff.; 166, 20 ff.). Nicht durch die Sünde Adams, die sich nun vererbt hätte, sondern durch ihre eigene Sünde verlieren sie das göttliche Ebenbild (166, 32 f.). Omne, quod Deo contrarium est, geschieht non natura, sed vitio ministrorum naturae, per libertatem arbitrii (39, 30 ff.; 39, 14 ff.; 206, 15). Propria voluntate werden die Menschen der Sünde gehorsam, denn es steht in jedes Menschen Gewalt, sie zu meiden (33, 26 ff.; 42, 5 ff.). So kann er von dem „sündigen" Menschen sagen, die Liebe zu Gott, der Trieb zum Gehorsam, zur Virginität liege in seiner Natur (18, 10 ff.; 87, 16 ff.). Die prinzipielle Folge der Tat Adams besteht also, abgesehen vom Tode, nur darin, dass der Teufel auf die sinnliche Seite des Menschen einen Einfluss bekam, durch den der Mensch den Verlockungen zugänglicher ist und leichter dahin gebracht wird, die directio cordis zu verlieren. Dem Tode sind alle Menschen unterstellt, der Sünde braucht niemand geknechtet zu sein. Wenn nun S. 140, 2 ff. gesagt wird: doctrina Patris nihil perverse de Trinitate aeterna, nihil de gratia Dei, nihil de libertate hominis, nihil de animae statu continet, so ist das kein Widerspruch. Wird doch im Orient gerade die Behauptung der Unfähigkeit der gefallenen Menschen zum Guten als Irrtum empfunden (cf. Seeberg, Dogmengeschichte I, 239 f.).

Die Menschen aber — und faktisch sind dies auch nach Aponius alle insgesamt —, welche propria voluntate gesündigt haben, bedürfen nun, sollen sie wieder frei werden, der Hilfe. Sie können sich die Erlösung nicht aus eigener Kraft aneignen (87, 13 ff.). Daher geht die Berufung von Christus aus; dem Rufe zu folgen, ist des Menschen Sache (121, 8 ff.). Christus will um Hilfe angefleht werden; und hat er seine Einladung erschallen lassen, so erwartet er, dass man ihm glaubt (74, 15 ff.: 121, 17 f.), dass man sich taufen lässt und dem Teufel anathema sagt. Die Notwendigkeit der Gnade leugnet Aponius also nicht (13, 23 ff.). Er warnt vor dem Vertrauen

auf die eigene Kraft (142, 36 ff.; 149, 33 ff.), denn er weiss, dass der Teufel vom Menschen nicht besiegt werden kann, nisi Christi auxilio invocato (39, 18 f.). Aber mehr als eine Hilfe ist die Gnade auch nicht (191, 29 f.).

Die Heilsaneignung geschieht durch Glaube und Taufe. In der Taufe vollzieht sich die Wiedergeburt, die Tilgung der Sünde, die Erneuerung der Menschennatur, die Herstellung des göttlichen Ebenbildes (188, 35; 7, 15 ff.; 135, 27 ff.; 121, 21 ff.; 53, 11 ff.). Schon durch die Gesetzgebung hatte Gott angefangen, incurvatam corrigere imaginem suam (18, 28); durch die Erlösung erlangen es die Menschen wieder und werden durch dasselbe zu göttlichem Leben befähigt (18, 19).

Bevor aber zur Erörterung kommt, wie sich das Christenleben entfaltet, ist noch in Kürze darauf hinzuweisen, dass der Glaube bei Aponius fast identisch ist mit der Anerkennung des kirchlichen Lehrsystems. Daher wird fides gebraucht zur Bezeichnung der Glaubenslehren (31, 36; 32, 1 ff.). Der Glaube ist die Kenntnis und Anerkennung, dass die Lehren der Kirche, insonderheit die Trinität und die Christologie, Wahrheit sind (33, 30 ff.; 7, 18 ff.; 169, 4 ff.). Das Bekenntnis dieser Lehren ist das Zeichen, dass man den rechten Glaubensweg geht (213, 27 ff.). Die reine Lehre achtet Aponius über alles hoch. Alle guten Werke nützen nichts, wo sie fehlt (19, 10—20, 10). Wo sie ist, wird der Christ gerettet, auch wenn die guten Werke fehlen (176, 7 ff.)[1]).

Dass dieser Glaube wirklich das Heil gibt, ist dadurch bekundet, dass eine reuige Seele, wenn sie Christus als wahren Gott und wahren Mensch im Glauben bekennt, Verzeihung erlangt (146, 26 ff.; 169, 12: 178, 10 ff.). Dieser Glaube kennzeichnet, wo er allein ist, die niedrigste Stufe des Christenstandes; es gibt Glieder Christi, quibus credulitas sola suffragatur (17, 20 f.). Auf dieser Stufe kann jedoch niemand stehen bleiben; die guten Werke müssen hinzukommen, will der Christ sich in dem Stande des Glaubens erhalten (111, 30—112, 2). Von einer doppelten Sittlichkeit redet Aponius nicht; das Wachstum

1) Das Wort orthodoxus gebraucht Aponius nur wenig (24, 7; 140, 13; 156, 14); sehr oft beruft er sich aber auf die regula fidei (19, 14, 20, 7; 133, 7; 142, 19, 205, 27 u. a.), cf. 153, 25: symboli fides.

vollzieht sich stufenweise. Zu cant. 6, 7 zählt Aponius drei Stufen des Christenstandes: Sunt ergo significati praesenti versiculo tres ordines meritorum in Ecclesia secundum haec aenigmata. Doctores videlicet immaculate viventes: Docibiles, qui doctorum vitam imitantur, et sermonem doctrinae magno desiderio student intellegere et diiudicare sanam et minus sanam doctrinam. Tertius vero ordo est adolescentularum, quibus sola credulitas in unum Deum subvenit ad salutem (178, 24 ff.).

Aber die Dreizahl erschöpft die Stufen des Christenstandes nicht, dieselben lassen sich auch nicht fest abgrenzen (62, 10 ff.). Nur soviel kann vielleicht gesagt werden: Über dem Stande des blossen Glaubens und der gewöhnlichen guten Werke, für den das Gesetz die Richtschnur abgibt (93, 8 ff.), stehen die, welche die praecepta Evangelica halten (87, 17 ff.; 7, 28 f.). Wer allzeit das apostolische Leben nachahmt und die regula fidei bewahrt, praeceptorum maceria excludit furum diabolum (133, 6 ff.). Je mehr der Gebote jemand erfüllt, die das Evangelium enthält, um so höher ist sein Christenstand. Si quis unam (von den 8 Seligpreisungen) potuerit obtinere, beatus erit (182, 1 f.). Wer mehr als eine erfüllt, wird gross sein im Himmelreich (177, 17 ff.). Allen voran aber steht die Virginität und das Martyrium. Beide werden als die höchste Stufe des Christentums oft zusammengestellt (78, 23 ff.; 242, 27 ff.). Die castitas wird angelicus fructus genannt. Maria und Johannes, der Täufer, sind die Erstlinge der Virginität, denn pudicitia, continentia und castitas sind vor Christi Ankunft nicht auf Erden gewesen (208, 10—209, 9; 110, 9 ff.; 196, 33; 160, 17 ff.). Den Gipfel bildet das Martyrium (118, 19: perfectionis culmen). Die Märtyrer stehen, alle andern Christen weit überragend, auf der Stufe der Engel, Patriarchen und Propheten (245, 20 ff.; 246, 9; 122, 7 ff.; 3, 5 ff.; 6, 2 f.).

Aber auch abgesehen von dieser besonderen Glaubenstat, zu der ja nur wenige Gelegenheit haben, kann ein Christ einen solchen Grad der Vollkommenheit erreichen, dass er der Sünde völlig Herr wird: perfectae animae . . . Reginae dicuntur vel coniuges pro eo, quod regent vitiis, regent peccato vel regendus eis populus Christo credentium sit commissus (174, 16 ff.). Dieselben Seelen beschreibt Aponius S. 28, 17 ff. als solche, quibus opinor nullam luporum

daemonum sureptionem nocere, quas credo nulli vitio carnali succumbere nec alio contagio laedi peccati. Verwirklicht ist dies Frömmigkeitsideal in denen, welche vere philosophi coelestes effecti respuentes mundum cum deliciis et fallacibus pompis suis et heremi habitationem aulis regalibus praetulerunt (29, 17 ff.). Dies Ideal kann jeder Christ erreichen, es ist nicht das Vorrecht nur eines Standes, wenn auch Mönchen und Klerikern die Erreichung am leichtesten wird. Nur solche Seelen, die früher in schweren Sünden gelebt haben, werden, wenn sie auch von allen Sünden frei werden, nie die Stellung der vollommenen Seelen einnehmen (22, 20 ff.).

Hand in Hand mit dem Steigen in der Sittlichkeit geht die immer tiefere Einführung in die mysteria et arcana des Christentums. Die divina mysteria Sancta Sanctorum sind zunächst Taufe, Salbung und Abendmahl (12, 1 ff.; 7, 21; 22, 35). Aber mit diesen heiligen Weihen erschöpft sich dem Aponius der Begriff der arcana mysteria nicht. Ein mysterium ist die incarnatio (212, 18; 222, 28), das Leiden, die Auferstehung Christi ein sacramentum (81, 22; 139, 28); ebenso bezeichnet er die Auslegung einer Stelle des Hohenliedes als ein sacramentum (30, 23), ein mysterium ist das tiefere Schriftverständnis (61, 21 ff.; 65, 23 ff.; 66, 1 ff.). Nur die Seelen, welche durch die Taufe ihre frühere Schönheit wiedererlangt haben et de sancta conversatione numquam foras egrediuntur, nur eine solche Seele continebit in recessibus animae divina mysteria Sancta Sanctorum (23, 28 ff.; 24, 1).

Was sündenbefleckte Menschen in langem Ringen zu erlangen trachten, die Verwirklichung sündlosen Lebens, das ist in Christus von Anfang seines Lebens an Wirklichkeit gewesen. Er ist als neuer Mensch der Welt erschienen (250, 10 ff.). Er ist wahrer Mensch, weil er den Menschen gleich war, er ist aber zugleich einzig und allein wahrer Mensch, Repräsentant der Menschheit, wie sie sein soll, denn er ist nie ein Sünder gewesen (249, 8 ff.), er allein hat omnes beatitudines in integro erfüllt (181, 38; 182, 1): Hoc est ita immaculatum se ab omnibus vitiis esse demonstrat, quasi factus fuerat primus homo Adam (238, 30 f.). Diese Gottähnlichkeit und Herrlichkeit wird den Menschen erst nach der Auferstehung zuteil, nachdem Christus an ihnen seinen Sieg über den Tod zur Durchführung gebracht hat (244, 27 ff.; 252 f.).

Die Darstellung des Werkes Christi und des subjektiven Heilsstandes findet sich bei Aponius nicht in so scharf formulierter Weise wie die Erörterungen über die Person Christi. In der Auffassung des Werkes Christi steht Aponius auf dem gleichen Boden mit dem Orient überhaupt. Aufhebung der Macht des Teufels und des Todes sowie Naturvergottung sind ja die beiden bedeutsamsten Momente bei allen griechischen Theologen, die meisten Antiochener nicht ausgenommen. An die nur Theodor von Mopsuestia eigentümlichen Ansichten enthält Aponius keinen Anklang.

Die Lehre vom Menschen und dem subjektiven Heilsstande ermöglicht eine genauere Beurteilung. Abendländisch ist auch sie nicht; die Lehre vom Menschen ist weder augustinisch noch pelagianisch; und die Lehre vom Heilsstande ist nicht die der lateinischen Kirche. Aponius ist auch hierin orientalischer Theologe. Seine Darstellung vom Ebenbilde Gottes, das nur ein formales Vermögen ist, wertet den Urstand geringer als die meisten griechischen Väter und hat nur bei den Antiochenern eine Parallele. Leider fehlt jede Andeutung darüber, ob Aponius die Menschennatur schon im Urstand als wandelbar und sterblich bezeichnet hat. Es widerspricht dem allerdings auch nichts, denn dass der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen sei, konnte selbst Theodor sagen (cf. Kommentar zum Römerbrief, M.S.G. 66, p. 796 ff. zu Röm. 5,13 und 18). Das hat Aponius mit den Antiochenern ebenfalls gemein gemäss dem stark ethischen Zug ihrer Theologie, dass der Mensch, was er ist und werden soll, durch die Tat seines freien Willens ist und wird. Mit der Fähigkeit hierzu im Ebenbilde Gottes soll er in freiem Tun zu Gott emporsteigen. Durch diese Grundanschauung ist die Wertung des Sündenfalls auch bei Aponius wesentlich bedingt. Das Vorherwissen Gottes um die Sünde, das Eintreten einer Erbsterblichkeit, aber nicht Erbsünde, die dichotomische Ansicht vom Menschen, die Bewahrung des freien Willens, das sind Gedanken, die den Antiochenern ebenfalls geläufig sind. Ebenso mag hier noch erinnert werden an das Verhältnis von Gnade und Freiheit, an die Betonung des Glaubens, an die Einschätzung der Werke als nicht zur Rechtfertigung erforderlich, aber als nötig für den Prozess der Loslösung von der Sünde und an die Möglichkeit der gänzlichen Überwindung der Sünde. Letzteres nehmen auch die Antiochener an, indem sie, ab-

geschen von Theodor, die böse Lust, wenn der Wille ihr nicht zugestimmt hat, nicht als Sünde ansehen. Aponius gehört hiernach nicht zu den Anhängern Theodors, sondern zu den milderen, eine vermittelnde Stellung einnehmenden Vertretern der Schule, wie Chrysostomus und Theodoret es waren. So fällt es nicht auf und macht an dem gewonnenen Urteil nicht irre, dass bei Aponius sich manche Ansichten z. B. über die Mysterien und die Stufen der Heiligung finden, welche in dieser Ausprägung wohl kaum antiochenischem Einfluss entstammen.

Als Endergebnis der Besprechung der Theologie des Aponius ist also die Erkenntnis gewonnen, dass seine theologischen Ansichten am meisten der antiocheuischen Schule gleichen und dass sie fernab stehen von dem Denken des Abendlandes.

Durch dies Ergebnis aber gewinnt wiederum die Annahme, dass Syrien die Heimat des Aponius ist, an Wahrscheinlichkeit. Doch bevor diese Gedanken zum Ziel geführt werden, muss hier noch eine andere Frage besprochen werden, welche im Grunde der Erreichung des Zieles auch dient, wenn sie zunächst auch befremden mag.

§ 8.

War Aponius ursprünglich ein Jude?

Es sind mancherlei schwerwiegende Gründe, welche zur Aufstellung dieser Frage drängen. Aponius bekundet ein ganz ausserordentlich lebhaftes Interesse für das Volk Israel. Es ist kaum ein Abschnitt des Kommentars, in welchem nicht auf dasselbe Bezug genommen wird. Aponius konstatiert zwischen den Juden und den übrigen Völkern der Erde einen grossen Unterschied: So verschieden zahme Haustiere von Rehen und Hirschen sind, so verschieden ist Israel von den übrigen Völkern (95, 7 ff.). Wegen ihres Unrechts, das sie Jesus getan haben, tadelt er freilich die Juden scharf (183, 25 ff.; 189, 17 ff.), eine crudelissima, eine scelerata mater war das jüdische Volk, weil es Jesum mit Dornen gekrönt hat (105, 1 ff.). Und so eifrig die Juden jetzt auch am Gesetz festhalten mitten unter den anderen Völkern, tamen similes filios pascit (Israel, wie die Heiden) quos nescit Christus in die iudicii (37, 26—38, 10) et cum se extollit

legem Mosis et ritum circumcisionis custodire, iuxta est impietatem eorum qui idola colunt (195, 16 ff.; 207, 22 ff.; 151, 34 ff.). Aus allen diesen Stellen spricht aber zugleich das Bedauern und der tiefe Schmerz, dass Israel bisher sich so gegen Jesus verschlossen hat. Wenn aber auch der grösste Teil Israels noch keine Frucht gebracht hat, so hat das Volk doch schon angefangen, befreit von der unfruchtbaren Lehre seiner Führer, in Christo credendo florere. Die gläubig gewordenen Juden werden hoch gerühmt als die „Zähne der Kirche“, weil sie in ihrem Glaubenseifer sich rühmlich hervortun (169, 14 ff.; 80, 29—81, 30). Mit Stolz nennt er Israel das Volk, welches die Apostel hervorgebracht hat (191, 18 ff.), Christus ist Israels gloriosus fructus (241, 10). Israel bleibt eben das heilige Volk, der Weinberg Gottes, auch nachdem die Heiden hinzugekommen sind und viele vineae bilden. Dass die Heiden Israel einverleibt sind, spricht nur zu Israels Ruhm: Quae plebs propter ubertatem fructus digna est sub vocabulo vineae coram conspectu Domini esse semper (241, 8 ff.).

Das gläubige Israel ist daher die Königin, die Braut Christi vor allen anderen Völkern (36, 22 ff.). Die Kirchen der Heidenvölker sind nichts als Sprösslinge der rechten vinea, des gläubigen Israels (86, 5 ff.). Dass die Römer Christen geworden sind, drückt er daher so aus: Quae (das Volk des Nordens) nunc . . . facta est charissima in deliciis illius plebis, quae Apostolis genuit (191, 21 ff.). S. 193, 10 sagt er von den Römern, dass sie iuncti fideli populo Judaeo . . . unum corpus Ecclesiae construunt manu artificis. Insertus est in eius radicem, idest in fidem Patriarcharum vel Prophetarum novellus palmes, populus gentium dilectus a Deo (241, 1 ff.). Das gläubige Israel ist also der Kern der Kirche, es stellt die Kirche dar. Das ist eine eigentümliche Umbiegung des Gedankens des Römerbriefs, die auf die Beurteilung des Verhältnisses von Kirche und Israel ein bezeichnendes Licht wirft. Zwar ist die vinea Gottes durch die Erlösung auf eine höhere Stufe erhoben worden, Ecclesia suscipit renascendo in spiritu, cuius figuram Synagoga suscipiebat in corpore (12, 13 f.), aber im wesentlichen ist die christliche Kirche nichts als der Fortbestand Israels.

Das kommt in einer doppelten Gedankenreihe zum Ausdruck. Einmal geht Aponius aus von den Schicksalen Israels im alten Bunde und schliesst dann: An diesem seinem Volk hat Gott zur

Zeit Christi die ungläubigen Sprösslinge abgeschnitten, die gläubigen aber gereinigt und so dies sein gereinigtes Volk den Aposteln und deren Nachfolgern zur Bewachung übergeben (228, 3—239, 9). Andererseits geht er aus von dem jetzigen Bestand der Kirche und verfolgt sie zurück bis in ihre Anfänge. Von Adam bis auf Johannes, den Täufer, hat die Ecclesia Christum gesucht, die Ecclesia, quae de Paradisi monte in Egyptum huius muudi in Adam peccando descendit (20, 27 ff.).

Selbstverständlich werden der Kirche alle Prädikate beigelegt, welche die Christenheit seiner Zeit von ihr aussagte. Die Kirche ist einheitlich (251, 14), sie ist die Gemeinschaft aller Gläubigen (im orthodoxen Sinne), sie einigt die Völker durch den dreieinigen Gott zu einem Volk (6, 10; 23, 31). In keiner Gemeinschaft der Häretiker, Schismatiker oder Philosophen kann die Seele Heil erlangen (54, 9 ff.), sondern nur in der rechtgläubigen Kirche, cuius culmen Christus, cuius Patriarchae fundamenta, cuius muri Prophetae, cuius Apostoli portae, cuius serae imitatores eorum (231, 5 ff.).

Aber auch das ungläubige Israel ist nicht verworfen von Gott, Aponius hofft auf seine Bekehrung. Er deutet cant. 5, 7 von der Sehnsucht Israels nach der Erlösung. Jetzt ist freilich nicht die Zeit, in der es Christum finden wird (150, 6 ff.). Aber Christus selbst wünscht es, dass sein Volk ihn erkennt (212, 10—213, 2). Und am Ende des Weltenlaufs wird die Gnadenzeit Israels anbrechen. Während es bisher dem Antichrist angehangen hat, wird es denselben dann in seiner Bosheit durchschauen und sehen, dass Christus der Messias ist (232, 28 ff.). Dann werden die 10 Stämme aus der Zerstreuung zurückkehren und christgläubig werden (216, 18—220, 10). Boten Christi an die Juden werden Henoch und Elias sein. Diese werden durch ihre Predigt das Volk Israel zum Glauben bringen. Sie werden erscheinen zur Zeit des Antichrists, wenn die Fülle der Heiden schon gläubig ist, um die von ihm Getäuschten zu rechter Erkenntnis zu führen, werden aber von dem Antichrist getötet werden, wie die Apokalypse geweissagt hat (232, 7—34). In der Endzeit wird dann Israel die schönsten Früchte bringen (214, 16 ff.) und beweisen, wie treu es jetzt zu Christus hält, durch sein Verlangen nach dem Martyrium (245, 35—246, 27).

Freilich, seinen eigentlichen Beruf, durch die Verkündigung des

Evangeliums die Völker zu Gott zu führen, wird Israel dann nicht mehr ausrichten können, die Männer dazu, die eigenen doctores und sacerdotes, werden ihm fehlen, weil es erst im Glaubensstand des Kindesalters ist (228, 6 ff.). Es wird alle Kraft gebrauchen, um in den Leiden der Endzeit standhaft zu bleiben; aber gerade durch dies Leiden wird es, was es durch Predigt nicht mehr vermochte, vollbringen: aliis etiam gentibus, quibus nunc commixta est, pro Christi nomine moriendo praebebit suo exemplo ingressum in regno Dei (233, 1 ff.).

Bedenkt man, welchen breiten Raum diese Erörterungen in dem Kommentar einnehmen, im letzten Teil bilden sie den Hauptinhalt, so muss schon die ausführliche Besprechung dieser Dinge auffallen. Dass ein Heidenchrist um das Jahr 400 in einem Werk, in welchem er das Verhältnis Christi zu seiner Gemeinde und zu der einzelnen gläubigen Seele darstellen will, so eingehend die Geschicke des jüdischen Volkes behandeln sollte, wäre ganz ohne gleichen. Und wo findet sich sonst in der christlichen Literatur eine solche Beurteilung des Verhältnisses der Kirche zur Gemeinde des alten Bundes. Zwar sprechen auch andere christliche Schriftsteller von der Kirche als dem wahren Israel; aber es geschieht nie so, dass die Judenchristen als der Kern der Kirche angesehen würden; vielmehr sind die bekehrten Heidenvölker an die Stelle Israels getreten, die Heidenkirche ist das Volk Gottes, das wahre Israel (Justin, Dial. 123, 353 B; 11, 229 A; Hilarius Pict. Tract. in CXX. Psalm (M.S.L. 9 p. 658. 675); sogar Ambrosiaster [M.S.L. 17], p. 139. 146). Die Feindschaft zwischen der Kirche und der Synagoge wurde ja durch die Jahrhunderte nicht gemildert, und der christlich gewordene Staat drückte die Juden mehr, als es je geschehen war (Grätz, Geschichte der Juden, 1853—70, IV, S. 330 ff.). Und die Gesinnung der Kirchenväter, die aus den gegen die Juden gerichteten Schriften ersichtlich ist (cf. Cyprian, Ad Quirinum: Chrysostomus, Adv. Jud.) ist nicht getragen von der bei Aponius so stark hervortretenden Liebe, welcher die Gewinnung der Juden Herzenssache war. Es ist nichts als Polemik und Mahnung zur Busse, verbunden mit ausführlichen Beweisen, dass das Christentum die Erfüllung des alten Testaments bringe. Nirgends wird auch die allgemein verbreitete, aus dem Judentum selbst entlehnte An-

sicht, dass in der Endzeit eine Bekehrung Israels erfolgen wird, mit so froher Hoffnung betrachtet, wie es bei Aponius geschieht (cf. Hilarius in Matth. 10, 14; Chrysost. in Matth., Hom. 58, 1; Hieron., Comment. in Abacuc (M.S.L. 25) p. 1396 f. und in Amos, p. 1147 f.; Augustin, de civit. Dei (M.S.L. 41) p. 703 f.; Theodoret in Danielem 12, 1; in Mal. 4, 1; cf. Bousset, Der Antichrist, 1. Auflage 1895, S. 142 f.; über den Kommentar des Hippolyt zum Hohenliede.

Die Darstellung der einzelnen eschatologischen Momente schliesst sich bei Aponius im allgemeinen den auch sonst bei den Kirchenvätern verbreiteten Meinungen an, die in ihrer Ausgestaltung durch die jüdische Eschatologie nicht unwesentlich beeinflusst waren. Dass Elias und Henoch erscheinen werden, um zu predigen und zu weissagen, erzählen viele Väter (cf. Irenaeus, Adv. Haer. lib. V, 5; Tertullian, Liber de anima, c. 50. 58; Commodian, Carmen Apologeticum (ed. Pitra 1852) 927 ff.; Ephraem, ed. Assemani 1732 ff., Syrische Homilie über den Antichrist c. 11; griechische Homilie über das Weltende III, 142; Pseudo-Ephraem, lateinische Homilie über das Weltende (Ausgabe von. C. D. Caspari, Christiania 1890) c. 9; Ambrosiaster (M.S.L. 17) zu 1. Cor. 4, 9, p. 215 f., cf. Bousset, a. a. O., S. 134 ff.). Nur darin ist ein Schwanken, ob sie vor oder nach dem Antichrist erscheinen werden, doch ist die Mehrzahl der Ansicht, dass ihr Auftreten dem des Antichrists vorangeht, und dass sie durch diesen den Tod finden. Ebenso ist allgemein verbreitete Ansicht, dass der Antichrist als Messias der Juden kommen wird, dass die Juden ihm eine Zeit lang anhängen, dann aber ihren Irrtum bekennen und sich bekehren werden (cf. Commodian, Carmen apol. 830 ff.; Lactantius, Instit. IV, 16, 13—17; VII, 1, 24; Hieron. Comm. in Ezech. (M.S.L. 25) p. 392; Cyrill v. Jer., Catech. XV (M.S.G. 33) p. 869 ff.; Andreas v. Caes., Comment. in Apoc. (M.S.G. 106) p. 312 ff.; Corrodi, Geschichte des Chiliasmus, 1781, II, 412 ff.).

Anders steht es um die Erwartung der Sammlung und Rückkehr der 10 Stämme. Bousset (a. a. O. S. 61) sagt, dass dies eine durchaus jüdische Erwartung sei. Dass diese Behauptung richtig ist, bestätigen: Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie, 1896, S. 562 und Weber, Jüdische Theologie, 2. Auflage, 1897, S. 363 und 367. cf. Malvenda, de Antichristo 1647, I, 571, II, 204. Diese jüdische Erwartung entstammt der alttestamentlichen Prophetie. In den sibylli-

nischen Orakeln (II, 171 ff.) ist ihr jüdischer Ursprung gleichfalls durchsichtig. Nur ein christlicher Schriftsteller vertritt (ausser Aponius) diese Ansicht, Commodian (Instr. II, 1; Carmen apol. 930 ff.).[1]) Dass aber Commodian den Stoff seiner Darstellung direkt aus dem Judentum entlehnt hat, nämlich aus dem Midrasch Othoth ha Maschiach (Jellinek, Sammlung kleiner Midraschim, II, Nr. 8, S. 62) hat Ebert (Commodians Carmen Apol., 1878, S. 401, Anm. 69) nachgewiesen. Da nun nicht gezeigt werden kann, dass Aponius seine Meinung aus Commodian gewonnen hat, denn Ähnlichkeiten sind nicht vorhanden, so ist anzunehmen, dass auch Aponius direkt aus jüdischen Quellen seine Kenntnis geschöpft hat. Ausserdem mag noch erwähnt werden, dass das Schicksal Israels in der Endzeit eines der Hauptinteressen ist in der jüdischen Auslegung des Hohenliedes (Weber, Jüdische Theologie, 2. Auflage 1897, S. 366 f.). Merkwürdig und sonst nicht belegbar ist die Behauptung des Aponius, das bekehrte Israel werde keine eigenen sacerdotes et doctores haben. Die ganze Beurteilung der Dinge aber ist so eigenartig, dass auf die Frage, woher Aponius diese Ansichten erhalten hat, nur die eine Antwort richtig erscheint, dass er selbst früher ein Jude war.

Dass dies Urteil nicht voreilig, sondern dem Tatbestand entsprechend ist, findet Bestätigung durch eine Reihe weiterer Momente.

Das erste ist die Art und Weise, in der Aponius von den christlichen Gemeindeämtern spricht. Es ist schon zur Kenntnis gebracht worden, dass Aponius die vicarii Petri erwähnt. Aber er gebraucht nicht ein einziges Mal in dem Kommentar eine der Amtsbezeichnungen der Kleriker, nie kommt das Wort Klerus oder Leien vor, obwohl er viel von den Leitern der Gemeinden und von dem Verhältnis der Leiter zur Gemeinde redet. Er kennt nur zwei Amtsnamen für die Gemeindeleiter, sacerdotes und doctores.[2])

Die Priester sind es, qui vices Christi agunt (61, 22), sie werden

---

1) Orosius, Hist. (M.S.L. 31 p. 811) lib. III, cap. 3 erwähnt nur ganz kurz, dass die 10 Stämme am Kaspischen Meer wohnen, atque exinde quandoqe erepturos opinio est.

2) S. 158, 24 ff. bezieht er cant. 5, 14 auf Männer, welche die Gabe der Dämonenaustreibung besitzen. Aber es handelt sich dort nicht um ein kirchliches Amt, sondern um freie Ausübung eines Charismas.

aber auch Nachfolger, vicarii, der Apostel genannt (153, 17 ff.). Sie sind die Leiter der Gemeinde (107, 13 f.; duces rectoresque populi christiani; 72, 20: sacerdotes, qui Ecclesiae praesunt). Ihnen liegt die Verwaltung der Sakramente und Mysterien ob (22, 35 f.; 54, 26 ff.; 61, 21 ff.), sie haben die Gewalt, zu lösen und zu binden (158, 6 f.). Zugleich aber sind sie Lehrer der Kirche (85, 34 ff.; 178, 14 ff.; 106, 27 ff.). Daher führen sie die Christen ein ad archanam intelligentiam legis divinae (61, 23 ff.). Der rechte Glaube der Priester ist wie ihr Leben der Schmuck und der Ruhm der Kirche (54, 28 f.); aber selbst wenn ihr Leben nicht durch gute Werke glänzt, sind sie doch als Mysterien-Verwalter hochzuachten (22, 31 ff.).

Die doctores sind die Nachfolger, die Stellvertreter der Apostel (56, 30 f.; 238, 36 f.; 239, 8). Sie haben ebenfalls eine leitende Stellung in der Kirche, sie sind praepositi, antistites plebis Christianae (195, 1; 10, 32 ff.; 128, 2). Sie haben, wie es ihr Name sagt, die Aufgabe zu lehren (128, 21 f.: qui habent locum docendi). Zunächst gilt ihre Fürsorge den jungen Christen, die doctores sind es, per quos Christus parvulas animas nutrit (10, 34 f.: 128, 21 ff.: 197, 11 ff.: 178, 2 ff.). Sie haben diese Seelen heranzubilden zum Verständnis der Mysterien der heiligen Schrift und der Glaubenslehre, deren Studium sie sich widmen (128, 22—130, 3; 156, 21 ff.). Sie dienen aber auch der Ausbreitung der Kirche, sie sind Missionare (103, 32 f.; animarum sanitas et vita aeterna per doctores in toto mundo portatur). Durch die Apostel und ihre Nachfolger, die doctores, ist das römische Volk bekehrt worden (191, 21 ff.: 192, 29 ff.). So kann ihnen dann auch das Verdienst zugeschrieben werden, dass durch sie den gläubigen Seelen die dreifache Speise der Taufe, des Abendmahls und der Salbung zuteil wird: (11, 30 ff.: Quem cibum Ecclesia de supradictis uberibus [den doctores] in baptismatis suscipit Sacramento [es folgen die drei]). Aber dass diese Stelle von einer Verwaltung der Sakramente zu verstehen sei, kann aus ihr allein mit Sicherheit nicht geschlossen werden. Eine dritte Pflicht, die sie zu erfüllen haben, ist die Verteidigung der Kirche gegen die Angriffe der Philosophen und Häretiker (27, 19 ff.; 96, 11 ff.).

Dass die Ämter der sacerdotes und der doctores wirklich verschieden waren, dass es sich um 2 Ämter handelt, ist zunächst ja anzunehmen: S. 228, 3 ff. ist von dem bekehrten Israel gesagt, es

werde keine eigenen sacerdotes und doctores haben, zwischen beiden wird also unterschieden. Denselben Sinn hat S. 16, 10 f.: qui contempta vanae gloriae captatrice sapientia mundi Doctores Ecclesiarum, Sacerdotes vel Martyres extiterunt. Auch ihre Amtsbefugnisse weisen Verschiedenheiten auf: Die sacerdotes scheinen mehr als Nachfolger Christi, die doctores mehr als Nachfolger der Apostel zu gelten. Die Sakramentsverwaltung scheint alleiniges Recht der sacerdotes zu sein, die Mission besondere Aufgabe der doctores. Nach einer Stelle scheint es, als seien die doctores den sacerdotes untergeordnet, da sie durch letztere in ihren Beruf eingesetzt werden (85, 9 ff.: populo christiano magistros a sacerdotibus constitutos).

Andrerseits klingt aber vieles, was von ihnen gesagt ist, so ähnlich, dass die Erwägung Berücksichtigung verdient, ob es nicht doch nur zwei verschiedene Namen für denselben Beruf sind. Hinzukommt, dass an einigen Stellen beide Namen abwechselnd gebraucht werden, als sei es nur ein Amt, um das es sich handelt: illi, qui per sacerdotalem honorem membra capitis Ecclesiae esse noscuntur, plebis negligentiae foeditatem sua castitate decorant, und gleich darauf: Et quia Sancta Ecclesia in suis Doctoribus castitate et varietate virtutum, turturis imaginem imitatur, necessario ab ipso laudatur dicendo: cant. 1, 9 (47, 6 ff.). Quae (cypressina laquearia) venerantium Sacerdotum honorem exprimere intelliguntur. Qui ad verbum Doctoris indesinenter dependent. Qui in modum camerae de iustis laboribus solando, Doctorum praesentis temporis exornant et contegunt nuditatem (57, 10 ff.). Nimmt man an, in den citierten Abschnitten sei doch, wenn auch in etwas unvermittelter Art, von zwei Ämtern die Rede, so ist darauf zu entgegnen, dass dann in den Abschnitten jede Gedankenverbindung fehlt. Die zweite Stelle ergäbe dann die Gedankenfolge: Aponius will die sacerdotes rühmen, bricht aber plötzlich ab und rühmt die doctores, obwohl er zu Anfang gesagt hat, dass sich die zu erklärenden Worte auf die sacerdotes beziehen. Ausserdem ist eine Reihe von Stellen vorhanden, in welchen von den ministris Ecclesiae, von denen, qui praesunt populo Christiano, ohne Unterscheidung, in einer Weise gesprochen wird, dass sich der Inhalt sowohl auf die sacerdotes als auch auf die doctores deuten lässt (108 — 111; 167, 12 ff.; 14, 31 ff.). Den letzten Grund für die Identität beider Ämter enthält die schon erklärte

Stelle S. 178, 24 ff., in welcher die tres ordines meritorum in Ecclesia unterschieden werden, die doctores, docibiles und adulescentulae. Hier, wo die passendste Gelegenheit dazu wäre, die sacerdotes hervorzuheben, wenn sie das erste, höchste Amt innehatten, sind als die höchststehenden Christen nur die doctores genannt. Aber hier gerade zeigt der vorhergehende Text, dass unter den doctores die sacerdotes miteinbegriffen sind: 178, 2 ff. sagt er von den jungen Christen, dass sie doctorum cura vel arbitrio gubernantur, Z. 10 ff. spricht er wieder von den jungen Christen und schliesst: quae solo verbo sacerdotis, quacumque ductae fuerint, sequuntur. Darauf folgt sofort die Äusserung über die tres ordines. Man müsste dem Text Gewalt antun, wollte man hier die doctores von den sacerdotes trennen.

Dem Gewicht dieser Gründe, welche für die Identität beider Ämter zeugen, wird Rechnung getragen werden müssen. Aponius betrachtet das Gemeindeamt als ein einheitliches. Den Inhabern desselben gebührt allen der gleiche Rang untereinander und die gleiche Stellung gegenüber der Gemeinde. S. 85, 5 ff. widerspricht dem nicht, da es wohl nur bedeutet, die dazu befähigten bekehrten Heiden wurden von den sacerdotes (= doctores) geweiht, um nun, in ihre Zahl eingereiht, der Kirche als magistri zu dienen. Eine scharfe Abgrenzung ihrer Tätigkeit besteht unter den Inhabern des Gemeindeamtes nicht. Die sacerdotes werden auch als Nachfolger der Apostel bezeichnet, und S. 11, 30 ff. kann auch von einer Sakramentsverwaltung durch die doctores verstanden werden. Den Inhabern des Gemeindeamtes eignet nach der von ihnen vollzogenen Sakramentsverwaltung der Titel sacerdotes, nach der durch sie geübten Wortverkündigung und Schriftforschung der Name doctores, doch werden beide Bezeichnungen promiscue gebraucht. Ob die einen unter ihnen sich mehr der ersten, die andern mehr der zweiten Aufgabe gewidmet haben, und so für die einen mehr der erste, für die andern mehr der zweite Titel charakteristisch ist, lässt sich nicht entscheiden, ist aber zu vermuten.

Wie ist bei einem christlichen Schriftsteller des beginnenden 5. Jahrhunderts eine solche Darstellung des Gemeindeamts zu erklären? Wenn in dem Text, den Aponius kommentiert, von sacerdotes und doctores die Rede wäre, und er dann unter diesen Namen die Funktionen der christlichen Kleriker beschriebe, um dem Text genug zu

tun, das liesse sich verstehen. Aber so verhält es sich nicht. Aus eigenem Antriebe, ohne jede Nötigung durch den Text oder durch die Anlage seiner Arbeit greift er zu den Benennungen. Unter dem dargestellten Amt nach seiner doppelten Beziehung eines der zu seiner Zeit bestehenden Gemeindeämter erkennen zu wollen, ist unmöglich. Auch andere christliche Schriftsteller sprachen ja von den sacerdotes und den doctores der Kirche, vergleichen die Kleriker mit den Priestern und Leviten, aber es bleibt doch immer nur ein Bild. Bei Aponius aber ist es, als sei die Schilderung des Gemeindeamts der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche seiner Zeit entsprechend. In keinem Kommentar zum Hohenliede findet sich hierzu eine Parallele, sondern dieselben bezeichnen das betreffende Amt, das sie im Auge haben, mit seinem wirklichen Namen.

Eine eigentümliche Parallele aber zu der Darstellung des Aponius enthält der Ambrosiaster. Zwar nennt dieser die einzelnen zu seiner Zeit üblichen Amtsnamen des Klerus, die Bischöfe, Presbyter, Diakonen, Exorzisten, aber auch er beurteilt den Bestand des Klerus von den Begriffen sacerdotes und doctores aus. Bischöfe und Presbyter machen zusammen den Stand der sacerdotes aus; der Bischof ist nur der erste der Presbyter; Bischöfe und Presbyter sind vicarii Christi, wie es die Apostel waren. Alle übrigen Kleriker rechnet er nicht zu den sacerdotes, sie bilden den Stand der den sacerdotes untergeordneten Diener. Doctores aber sind diejenigen, welche der Erforschung der Schrift obliegen und die Christen zu lehren, die Aufgabe haben. Aber die doctores bilden nicht eine besondere Gattung von Kirchengliedern, sondern sie sind identisch mit den sacerdotes. Die Bischöfe werden sogar schlechthin doctores genannt (cf. M.S.L. 17: zu 1. Cor. 12,28f. p. 263; zu Eph. 4,11f. p. 409f.; zu 1. Tim. 3,12f. p. 496f.; zu 1. Tim. 5,1.2 p. 502; zu 1. Tim. 5,19 p. 506). Die Namen sacerdotes und doctores bezeichnen also genau wie bei Aponius das eine Gemeindeamt nach seinen zwei verschiedenen Befugnissen.[1])

---

1) Die seniores (1. Tim. 5,1 [πρεσβύτεροι]) gehören nicht zum Klerus, sondern sind die alten, angesehenen Gemeindeglieder (gleich den Synagogenältesten), ohne deren Rat, wie er sagt, in der alten Kirche nichts begonnen wurde (p. 502).

Woher stammt nun diese, Aponius und dem Ambrosiaster eigentümliche Beurteilung des Klerus? Es ist ja möglich, dass die auffallend geringe Wertung des Diakonats im Ambrosiaster durch den damals in Rom herrschenden Streit veranlasst ist, von dem wir aus Hier. ep. 146 (M.S.L. 22 p. 1191 ff.) erfahren. Und ebenso mag der Gegensatz gegen den Bischof Damasus mit dazu beigetragen haben, dass die monarchische Stellung des Episkopats so wenig gewürdigt wird, aber die eigenartige Betrachtungsweise des Klerus unter dem Doppelbegriff der sacerdotes-doctores findet dadurch keine genügende Erklärung. Eine Erklärung wird aber geleistet durch die Annahme, dass diese Betrachtungsweise aus jüdischen Gedanken und Verhältnissen entlehnt ist. Eine Erhärtung dieser Vermutung findet gerade durch die Parallele, welche die Ansicht des Aponius an dem Ambrosiaster hat, statt. Denn Morin (Revue d'histoire et de littérature religieuse 1899, t. IV, n. 2) hat die Entdeckung gemacht, und Th. Zahn (Theologisches Litteraturblatt, 1899, S. 313 ff.) hat diese Entdeckung bestätigt, dass der Ambrosiaster, ebenso wie die pseudo-augustinischen Quaestiones in Vetus et Novum Testamentum, von dem Proselyten Isaak verfasst worden ist, der als Parteigänger des Ursinus in den Kämpfen gegen den römischen Bischof Damasus eine Rolle gespielt hat, schliesslich aber wieder zum Judentum zurückgekehrt ist. Dies Resultat darf als gesichert gelten.

Nun liegt bei dem Ambrosiaster die Tatsache vor, dass derselbe die christlichen Gemeindeverhältnisse an der Hand der jüdischen Einrichtungen beurteilt, resp. auf dieselben als ihre Grundlage zurückweist. Er äussert sich über die doctores: Illos dicit doctores, qui in Ecclesia litteris et lectionibus retinendis pueros imbuebant more Synagogae: quia traditio illorum ad nos transitum fecit (p. 263). Dazu sei noch erwähnt, dass in der Erklärung von 1. Tim. 3, 12. 13 die sacerdotes den alttestamentlichen Priestern, alle übrigen Kleriker den Leviten verglichen werden. Bei dem Verfasser des Ambrosiaster liegt es also auf der Hand, dass derselbe seine Beurteilung des christlichen Klerus aus seinen jüdischen Anschauungen und Masstäben heraus gewonnen hat. Ist nun bei Aponius, dessen jüdischer Ursprung ohnedies als wahrscheinlich erwiesen ward, dieselbe auffallende Beurteilung zu beobachten, so darf mit Recht geschlossen werden, dass auch bei Aponius dieselbe auf die gleiche Weise ihre Erklärung

findet. Eine Berufung auf jüdische Einrichtungen fehlt bei Aponius. Nur einmal (S. 84, 9 ff.) erwähnt er, dass die Leiter des jüdischen Volkes, die principes sacerdotum und die doctores, durch die Verurteilung Jesu dem ganzen Volk grosse Schmach zugezogen haben, aber diese Stelle steht in gar keinem Zusammenhang mit den Ausführungen über das christliche Gemeindeamt.

Dem Ambrosiaster und Aponius schweben nun aber nicht die Einrichtungen der Synagogen ihrer Zeit oder die religiösen Verhältnisse zur Zeit Jesu als das Urbild der christlichen Gemeindeeinrichtungen vor, sondern der altisraelitischen Priesterschaft setzen sie die christlichen Kleriker gleich. Der Ambrosiaster hat diesen Vergleich, wie erwähnt, direkt ausgesprochen, und bei Aponius brauchen wir nur an die Fassung seines Kirchenbegriffs zu denken, um die obige Behauptung gerechtfertigt zu finden. Die alttestamentlichen Priester hatten ja den doppelten Beruf, als Priester zu walten in Vertretung des Volkes durch die Darbringung der Opfer vor Gott, und als Lehrer zu wirken am Volk durch die Unterweisung desselben im Gesetz (cf. Num. 18, 3; Lev. 6, 5; 2, 2. 8. 16; 3, 16; 16, 4; Deut. 33, 10; Lev. 10, 10. 16).

Die Kirche stellt dem Aponius den Fortbestand Israels dar. Dem entspricht ganz, dass er die christlichen Kleriker betrachtet als die Nachfolger der alttestamentlichen Priester. Das geschieht nicht in dem Sinn, dass die alttestamentlichen Priester als der Typus angesehen würden, der im christlichen Gemeindeamt seine Erfüllung und vollendende Ausgestaltung erhalten habe, sondern die Eigenart dieser Gleichsetzung besteht bei Ambrosiaster und Aponius darin, dass sie die geschichtlich-gewordenen Verhältnisse des christlichen Klerus ihrer Zeit ganz ignorieren — Aponius tut es noch stärker als der Ambrosiaster — und ein Bild von dem christlichen Gemeindeamt entwerfen, das nichts anderes ist, als die Wiederspiegelung des Priesterideals, welches sie als Juden in den alttestamentlichen Priestern verwirklicht sahen (cf. Duschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Kultus, 1866, S. 147 ff.; 279 ff.; 317 ff.; Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, 2. Auflage 1892, S. 342 ff.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. u. 4. Auflage, 1901, I, S. 652 ff.).

Das zweite Moment, durch welches das Urteil, dass Aponius

ein Jude war, bestätigt wird, sind einige Bemerkungen, die sein persönliches Verhältnis zum Judentum näher beleuchten. S. 27, 10 ff. spricht Aponius den Gedanken aus, dass niemand, wenn er Christ werde, das Volk, dem er seiner Geburt nach angehöre, verleugnet Das gelte auch von den Juden: Nam si Judaeus est, non nega. synagogam matrem, unde Patriarchae, unde Prophetae, unde Apostoli sunt procreati. Denkt man nun an sein Interesse für die Juden, an die Ausführlichkeit und Teilnahme, mit der er von ihnen spricht, klingen die Worte dann nicht wie eine Erklärung für die genannten Tatsachen, und ist nicht der Schlüssel für dieselben der, dass Israel des Aponius mater, sein Muttervolk ist?

Dieser Vorsatz, an der Liebe zu dem Muttervolke festzuhalten, ist ein Zeichen um so höherer Zuneigung zu demselben von seiten des Aponius, als er sich kurz vor dem gegebenen Citat in der Erklärung zu cant. 1, 5 über dasselbe beklagt, dass es jeden, der aus seiner Mitte Christ werde, heftig verfolge: Nam si quis de filiis Synagogae se commodaverit ad sensum Apostoli Pauli docentis, quomodo Christi consortio supradicta nigredinis macula abstergatur, statim in eum odia concitant et persecutiones: et cum sint unius matris filii (sive Evae sive Synagogae) quasi execrabilem et alienigenam et hostem expugnant et persequuntur, dolentes scilicet, quod secretorum suorum delatorem ex se habeant impugnantem (25, 4 ff.; [26, 13 ff.]). Als Beispiele führt er darauf Paulus, Stephanus und alle Apostel an; von seinem heidnischen Muttervolke habe Justin das gleiche Schicksal erfahren. Aber diese Worte gelten nicht nur der Vergangenheit. Die Allgemeinheit, in der die Klage erhoben wird, die Erwähnung der Furcht der Juden vor dem Verrat von Geheimnissen geben der Vermutung Raum, dass Aponius seine eigene schlimme Erfahrung schildert, dass er selbst unter dem Hass der Juden gelitten hat.

Schliesslich mag noch darauf hingewiesen werden, dass sich in der Engellehre des Aponius einige Züge finden, welche auf eine Vertrautheit mit jüdischer Theologie schliessen lassen: Den principes Angelorum sind die einzelnen Völker zur Leitung überwiesen worden, der Engel Israels ist der Erzengel Michael (34, 16 ff.; 207, 4 ff.; 80, 13 ff.). Eine besondere Klasse der guten Engel sind die Engel des Gerichts (angeli poenarum), welche Prüfungen und Gerichte Gottes

an den Völkern vollstrecken und am Tage des Endgerichts in Wirksamkeit sein werden (210, 21 ff.; 226, 22 ff.) cf. Weber, Jüdische Theologie, 2. Auflage, 1897, S. 170. 172.

Wird nun noch dessen gedacht, was über die Kenntnis des Hebräischen gesagt worden ist, so fügt sich dies alles gut dem Urteil ein, dass oben gewonnen wurde, und die an die Spitze des Abschnitts gestellte Frage, ob Aponius ursprünglich ein Jude war, kann mit „Ja“ beantwortet werden.

§ 9.

Weitere Untersuchung über die Persönlichkeit des Aponius.

Die Zeit, in welcher Aponius geschrieben hat, ist gefunden. Als Ort der Abfassung konnte mit Wahrscheinlichkeit Rom erkannt werden, das Abendland ist jedenfalls des Aponius Heimstätte gewesen, als er sein Werk verfasste. Er hat es auch wohl zu seiner Heimat gemacht, da er die lateinische Sprache patria und nostra lingua nennt. Seine eigentliche Heimat war Syrien, das Volk, dem er entstammte, das jüdische. Über seine Lebensschicksale ist nichts bekannt, als dass er noch in seiner Heimat zum Christentum übertrat und, durch seine Bildung dazu befähigt, sich dem Studium der Theologie widmete im Anschluss an die antiochenische Schule. Dann ist er, vielleicht durch die Nachstellungen seiner Volksgenossen bewogen, in das Abendland übergesiedelt und auch wohl dauernd dort geblieben.

Was sein Werk anbelangt, so ergibt sich die interessante Tatsache, dass der frühere syrische Jude Aponius, als Christ ins Abendland gekommen, dort in lateinischer Sprache den Kommentar geschrieben hat, der durchtränkt ist nicht von abendländischer Theologie, sondern von den dem abendländischen Denken fernstehenden, ja widersprechenden Ansichten der antiochenischen Schule und mancherlei judaisierenden Gedanken.

Die gewonnene Erkenntnis, dass Aponius ein Syrer sei, machte es zur Pflicht, nachzuforschen, ob sich der Name des Verfassers in der Geschichte und Literatur der syrischen Kirche finde. Ein dem Namen des Verfassers ähnlicher Name kommt in der Tat in der syrisch-kirchlichen Literatur vor ܐܦܬܘܢܝܐ (Aphthunaja). Assemani (Bibliotheca orienralis, II, a 1721) erwähnt zwei Männer dieses

Namens. Der erste wird in der einleitenden Abhandlung über die Monophysiten unter den scriptores incertae aetatis mit folgenden Worten erwähnt: Elias Salamensis, qui et Aphtonius, Diatessaron Syriacum confecit. Der zweite, Johannes, Bar-Aphtonius (Assemani, II, p. 54, cap. VI) — Aphthunaja war der Name seiner Mutter (Wright, Syr. litt. 1894, p. 84) — war Abt eines Klosters bei Kennesrin und ist im Jahre 538 gestorben. Dieser hat einen syrischen Kommentar über das Hohelied verfasst (cf. Assemani u. Wright, a. a. O.), von welchem ein Fragment in einer Catena Patrum im Brittischen Museum (Add. 12168 f. 137 b) in London erhalten ist (cf. Wright, Catalogue III, 1124). Durch die gütige Vermittlung des Herrn Armitage Robinson Dean of Westminster erhielt ich eine von dem Benediktiner Dom Butler freundlichst hergestellte Abschrift dieses handschriftlichen Fragments. Aber eine Vergleichung des Fragmentes mit dem Buche des Aponius zeigte, dass zwischen beiden keine Ähnlichkeit besteht, geschweige denn, dass sie identisch seien.

Auf die Persönlichkeiten aller der Männer einzugehen, welche sich in der orientalischen Kirche sonst noch unter dem Namen Aphtonius (*Ἀφθόνιος*) finden, würde zuweit gehen, würde auch zu keinem neuen Ergebnis führen, da über diese Männer auch nur wenig überliefert ist. Der h. Nilus hat allein an 7 Männer dieses Namens Briefe gerichtet; Ceillier (Histoire générale des auteurs sacrés, 1729 ff.; XIII, 168; XIV, 100. 140 nennt zwei Männer).

Ob zwischen dem Namen ܐܦܬܘܢܝܐ resp. *Ἀφθόνιος* und dem Namen unseres Schriftstellers Aponius eine Beziehung besteht, wie es kommt, dass der ehemalige orientalische Jude den Namen eines edlen römischen Geschlechts führt, darüber lassen sich bei dem gänzlichen Fehlen von Nachrichten nicht einmal Vermutungen aufstellen.

Die römischen Herausgeber erklären, Aponius sei Mönch gewesen (p. VII). Sie stützen sich dabei auf die Worte der Einleitung, in denen Aponius zu Armenius sagt: qui ab omnibus lacerandam (plausu praecepti) latitantem in cavernis silentii nycticoracem in lucem egredi compulisti. Dass Aponius Mönch gewesen sei, liegt dem Sinn der citierten Worte ganz fern. Dieselben sind nichts als der Ausdruck seiner Bescheidenheit und Besorgnis, dass er, der bis dahin noch nicht mit literarischen Arbeiten an die Öffentlichkeit getreten

ist, in seinem Werke etwas Mangelhaftes und Minderwertiges liefern könnte. Auch in dem Kommentar selbst ist keine Stelle vorhanden, aus der sich die Zugehörigkeit des Aponius zum Mönchtum folgern liesse. Gewiss hat er Interesse am Mönchtum, aber demselben wird nicht die Bedeutung beigemessen, wie dem Gemeindeamt. Aponius nennt keinen für den Stand der Mönche gebräuchlichen Namen, nur einmal (160,25) erwähnt er die sanctimoniales laudes; der Ausdruck claustra wird einmal (14,10) auf die Kirche angewandt. In der Schilderung des Mönchslebens und der Mönchstugenden ist nichts Bemerkenswertes hervorzuheben (cf. 29,11—30,4; 163,28 ff.; 131,13 ff.). Nur Eins verdient Beachtung: Aponius denkt die Klöster an einsamen, weltentlegenen, wildnisartigen Orten, nicht in der Nähe der Städte. Vielleicht schildert er darin die ihm als Ideal vorschwebenden Zustände seiner syrischen Heimat, denen die Darstellung am meisten entspricht. Vielleicht dass er der schon im 4. Jahrhundert sich mehrenden Gewohnheit, die Klöster in die Nähe der Städte zu legen, einen leisen Tadel erteilen will. Wahrscheinlicher ist die erste Vermutung.

Ebensowenig, wie sich nachweisen lässt, dass Aponius Mönch gewesen ist, ist ersichtlich, dass er ein Gemeindeamt bekleidet hat. Steht das fest, dass Aponius ursprünglich Jude war und dass er der syrischen Kirche entstammt, so gewinnt die S. 9 aufgestellte Vermutung an Wahrscheinlichkeit, dass der Adressat des Buches ein armenischer Presbyter Daniel ist. Dieser, wohl auch dem Judentum entsprossen, konnte den eigentümlichen Ansichten des Aponius volles Verständnis entgegenbringen.

§ 10.

Die Auffassung des Hohenliedes bei Aponius im Zusammenhang mit seiner Schriftauslegung überhaupt.

Der Titel, cant. cant., gebührt dem Hohenliede, so führt Aponius aus, weil es, so hoch Christus über allen Propheten, Patriarchen und Aposteln stehe, so hoch über alle anderen Lieder, welche von Propheten gesungen worden seien, erhaben sei. Als solche Lieder nennt er: Exod. 15; Num. 21,27 ff.; Deuter. 32; Indic. 5; 1. Sam. 2;

2. Sam. 22; Hab. 3; den Gesang der 3 Männer im feurigen Ofen: die Klagelieder[1]).

Welchen Sinn das Hohelied hat, mögen die eigenen Worte des Aponius wiedergeben: In quo (cantico) nihil de carnali amore (quem Gentiles cupidinem appellant; qui insania potius intelligi potest, quam amor) sed totum spiritale, totum dignum Deo, totumque animae salutare et ad quam gloriam, per suam incarnationem suamque nimiam charitatem sublimaverit post tot facinorum molem humanam naturam luce clarius demonstratur (3, 16 ff.). Das Hohelied ist also kein Lobpreis natürlicher Menschenliebe; pauperes nennt er die qui hoc carmen amatorium opinabantur (250, 34). Es hat überhaupt keinen historischen Sinn, ihm liegt kein historischer Vorgang zu Grunde, es ist ein geheimnisvolles Lied, das enträtselt sein will[2]). Denn es stellt das Liebesverhältnis Gottes, des Logos, zu der Kirche dar: Hoc vero ideo Canticum Canticorum appellatur, quia ad propriam Christi regis et Ecclesiae coniunctionem cantatum esse manifeste probatur (9, 28 ff.). Genauer gesagt, will Aponius dies Liebesverhältnis darstellen in seiner geschichtlichen Entfaltung bis zum Ende der Weltzeit. Er will diese Aufgabe aber nicht so lösen, dass er in dem Hohenliede die Ereignisse der Heilsgeschichte in ihrer chronologischen Reihenfolge von Vers zu Vers geschildert fände. Vielmehr soll ihm alles, was in der Heilsgeschichte sich bisher ereignet hat, und noch ereignen wird, dazu dienen, das, was das Hohelied in seinem nicht chronologischen, sondern dem Plan eines Liebesliedes folgenden Aufbau über das Liebesverhältnis Christi zur Kirche sagt, als in der Geschichte schon verwirklicht oder für ihre Vollendung geweissagt zu erweisen. Nur insofern folgt er dem Gang der Geschichte, als er gegen das Ende des Buches vornehmlich die Ereignisse der Endzeit bespricht (215, 30—216, 2; cf. 244, 14 ff.).

Das Liebesverhältnis Christi stellt sich dann näher dar als das

1) Die gleiche Anzahl von Liedern, aber z. T. anderer, wird zum Beginn des Targum zum Hohenliede aufgezählt; ähnliche Zusammenstellungen finden sich auch in anderen christlichen Kommentaren zum Hohenliede cf. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, 1898, S. 116 ff.

2) Es ist das Buch, das Ezechiel verzehren musste (250, 36; 251, 1).

Liebesverhältnis Christi zur einzelnen Menschenseele: (In cantico) quasi amatoria Verbi Dei et animae dulci modulamine canuntur (36, 17 f; 8, 31 ff.).

Aber noch eine dritte Deutung gibt der Kommentar; einzelne Abschnitte desselben werden auf die Liebe der Seele Christi zum Logos bezogen (179—183, 33; 206 f.). Da Aponius die Seele Christi durchaus in die Zahl und Art der andern Menschenseelen einreiht, so weiss sich Aponius mit dieser neuen Auslegung im Einklang mit seinem oben ausgesprochenen Auslegungsprinzip (233, 4 ff.).

Diese drei Deutungen der Braut des Hohenliedes wechseln miteinander ab, wie die Worte des Textes es dem Verfasser nahelegen. Häufig wird in demselben Vers unter der Braut zuerst die Kirche und sodann die einzelne Seele verstanden (cf. zu cant. 1, 3 S. 15, 14 und 17, 1; zu cant. 1, 4 S. 20, 25 und 22, 20).

Über den Inhalt des Kommentars und die Art seiner Auslegung haben die ganzen bisherigen Erörterungen schon Aufschluss gegeben. Doch wird es, um ein Bild von der exegetischen Methode des Aponius zu gewinnen, zweckmässig sein, eine Probe seiner Auslegung ihrem Gedankengange nach zur Darstellung zu bringen. Dazu kann eine kurze Zusammenfassung dienen, welche Aponius selbst zu seiner Auslegung von cant. 5, 2 ff. gibt: „Sobald aber der Herr Christus, der die Seelen über alles liebt, sieht, dass sie (die Seele) sich sicher fühlt (vor dem Feinde), sich den Fleischestrieben hingibt, wodurch dem Räuber, dem Teufel, der Eingang in das Herz gewährt wird, so kehrt er doch, mag er auch, da er verschmäht ward, ein wenig betrübt sich entfernt haben, sobald er sieht, dass sie von den Nachstellungen des Feindes ringsumgeben ist, in der Stille der Nacht zurück, d. h. mit leisem Klopfen pocht er an die Tür ihres Herzens, damit sie vom Todesschlaf aufwache und sehe, dass sie von Gefahren umringt ist, und darum bitte, dass der Helfer bei ihr einkehre, bei dessen Erscheinen alle Scharen der Dämonen fliehen müssen. Wenn diese nun auch schon daliegt, ihres Gnadenkleides, das Christi Gnade ihr geschenkt hat, beraubt, wenn ihre Füsse auch schon entblösst und gewaschen sind, die bekleidet waren mit der Hoffnung, durch die Ausrüstung mit dem Evangelium des Friedens die Seligkeit zu erlangen, so braucht sie doch nicht errötend sich zu schämen, aufzustehen von dem Lager ihres schlechten Wandels

und Christo, der angeklopft hat, durch Reue die Herzenstür zu öffnen. Wenn sie aber zögert und es von Tag zu Tag hinausschiebt, zu öffnen, dann geht er von solcher Seele hinweg und wendet sich ab.“

Von einzelnen Auslegungen seien noch folgende vermerkt: Die Brüste (cant. 1, 1) sind die Lehrer der Kirche, vor allem die beiden Johannes, der Täufer und der Evangelist. Der Wein (1, 3) ist das alte Testament; die Töchter Jerusalems (1, 4) sind die himmlischen Mächte und die Seelen der Frommen des alten Bundes. Unter den Backen (1, 9) versteht er die Priester, der Hals sind die doctores, die Brüste (1, 13) deutet er auf die beiden Testamente, die Augen (1, 14) auf die Priester. In den Lippen (4, 3) erkennt er die Konfessoren und Märtyrer. Das Haupt (7, 5) sind die römischen Könige, die Haare die höchsten Diener derselben: die Palme (7, 8) ist das Kreuz auf Golgatha. Die Nase ist der Apostel Paulus, der Gaumen Petrus und seine Nachfolger (7, 8. 9). Die Brüste (7, 12) sind Virginität und Martyrium. Die Zahl 1000 ist die Zahl der Trinität, weil sie in 3.300 und 3.30 und 3.3 zerlegt die drei Personen der Gottheit bezeichnet, und die übrig bleibende Zahl 1 die Machteinheit der 3 Personen darstellt (242, 3 ff.). Die Stufenfolge der 2 Testamente, 4 Evangelien, 8 Seligpreisungen, 16 Propheten ist ihm bedeutungsvoll. Die drei letzten addiert er und findet in der Zahl 28 die köstliche Narde wieder, welche die Kirche ausströmt (48, 31 ff.). Die Deutung der Zahl 1200 auf das apostolische Amt findet sich auch bei Melito, p. 27, 75.

Es ist allegorische Schriftauslegung, die Aponius übt, und wie das Hohelied, so betrachtet er die Schrift überhaupt. Die allegorische Erklärung darf und muss angewandt werden, wo die Schrift in Bildern redet: necesse est, ubi figuris agit Spiritus Sanctus, nos allegoriae omni modo deservire (36, 19 f.). Ganz besonders gilt dies vom alten Testament; dasselbe ist Typus und Abbild des neuen Bundes (37, 22 ff.). Bei der sich bis in die kleinsten Einzelheiten erstreckenden Allegorisierung fehlt es natürlich nicht an Wunderlichkeiten.

Wenn die Schrift sagt Gen. 1, 1: In principio fuit Deus, so ist hier wie Joh. 8, 25 Christus das principium (115, 17 ff.). Der Patriarch Jakob ist ein Bild Christi und seine 4 Frauen bedeuten die 4 Evan-

gelien (129, 1 ff.). Die 2 Hölzer des Kreuzes Christi sind der alte und der neue Bund, die 4 Enden die 4 Evangelien (102, 26 ff.). Christus gleicht der von den Kundschaftern aus dem h. Lande mitgebrachten Traube, als er von Juden und Römern gekreuzigt wird (80, 15 ff.).

Aber der allegorische Sinn ist doch nicht der einzige, den Aponius in der Schrift kennt, er unterscheidet vielmehr einen dreifachen Sinn. Der erste ist der sensus intelligentiae rationalis (48, 1 ff.). An einer andern Stelle spricht er von einer Auslegung secundum ordinem historiae (46, 1 ff.). Diese ist offenbar identisch mit der erstgenannten. Aponius versteht darunter die historisch-grammatische Auslegung der Worte und die verstandesmässige Erkenntnis der Bedeutung der Geschichten der heiligen Schrift.

Der wertvollere Sinn aber ist ihm ein anderer. Das zeigt die Fortsetzung der zuletzt erwähnten Stelle: sed opinor praecelsiorem sensum in hac comparatione latere. Dieser höhere Schriftsinn ist ein doppelter, der sensus moralis und der sensus spiritualis.

Was er unter dem ersteren versteht, ergeben folgende Stellen: Cant. 2, 17 deutet er zuerst von dem Verhältnis Christi zur Kirche. Dann fährt er fort: nec moralis siquidem omittendus est sensus und bezieht denselben Vers auf die Stellung der einzelnen Seele zu Gott (88, 25—89, 28). Genau so verfährt Aponius S. 89, 30 ff.; 22, 20 ff.; 127, 38 ff. Der sensus moralis ist also der Sinn einer Schriftstelle, der für das sittlich-religiöse Verhalten des Christen von Bedeutung ist.

Der sensus spiritualis ist der mystische oder figürliche oder allegorische Schriftsinn, von dem schon die Rede war: Sed quia omnia, quae a Patriarchis vel Prophetis gesta sunt, spiritualem in se continet intellectum (200, 5 ff.).

Ein Einwurf könnte gemacht werden: Wie stimmt diese Auslegungsart des Aponius mit seiner Zugehörigkeit zur antiochenischen Schule überein? Dagegen ist zu sagen: Der typischen Schriftauslegung gesteht selbst Theodor ein gewisses Recht zu. Und die milderen Vertreter der Schule, denen Aponius am meisten verwandt ist, billigen und üben die allegorische Exegese und bekämpfen nur ihre Auswüchse. Hat ja Theodoret selbst das Hohelied auf Christus und die Kirche gedeutet, und die Auslegungen allegorischer Art, die er in seinem Kommentar gibt, gehen über das gesunde Mass mehr

hinaus als die des Aponius. Bei Aponius ist aber die allegorische Exegese um so eher erklärlich, als er vom Judentum her mit derselben schon ganz vertraut war. Ob sich gegen Theodor oder gegen jüdische Gelehrte von der Richtung Schammai's die verächtliche Abweisung derer richtet, die das Hohelied als weltliches Liebeslied auffassen, ist nicht zu erkennen. In Bezug auf die Schriftauslegung nimmt Aponius keine besondere Stellung ein unter den alten Schriftstellern; auch macht sich seine jüdische Abstammung nicht besonders bemerkbar. Wie sich seine Auslegung des Hohenliedes zu den übrigen altkirchlichen Kommentaren zum Hohenliede verhält, wird einer eigenen Prüfung bedürfen.

§ 11.

Die Stellung des Kommentars in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes.

Zwei Richtungen haben sich seit dem Anfang der christlichen Zeitrechnung in der Auslegung des Hohenliedes auf das heftigste bekämpft, die, welche in ihm nichts sehen als ein profanes Liebeslied, und die, welche in ihm heilige, göttliche Liebesgeheimnisse dargestellt fanden. Aponius gehört zu den letzteren, daher kommt auch nur diese Richtung für die Besprechung in Betracht. Die Werke der Verfechter der profan-erotischen Erklärung, denen Aponius gar nicht wohlwill, sind, obwohl sie nicht nur in der Schule Theodors und auch bei den Juden zu finden waren, bis auf wenige Reste verloren gegangen. Die Vertreter der kirchlich-approbierten Richtung aber stehen, soweit sie, der alten Kirche angehörig, hier zu beurteilen sind, wesentlich auf dem gleichen, aus der jüdischen Syagoge entlehnten Auslegungsprinzip. Dort ist es die Liebe Gottes zum Volk Israel, hier das Liebesverhältnis Christi zu seiner Kirche, was mit dem Hilfsmittel der allegorischen Exegese im Hohenliede erkannt wird. Die Verschiedenheit, in der dies Prinzip, das Gemeingut der Kirche geworden ist, in den Kommentaren zur Erscheinung kommt, hängt ab von dem Masse, in dem der Verfasser das Neue, das die Kirche dem Prinzip zugefügt hat, nämlich die Liebe Christi zu der einzelnen Seele, in Geltung treten lässt. Keiner der christlichen

Ausleger lässt diese Beziehung ganz vermissen. Zwar sprechen die meisten, Hippolyt, Origenes, Theodoret, Philo v. Karpasia, Ambrosius und Gregor I. es aus, dass sie das Hohelied auffassen als Darstellung der Liebe Christi zur Kirche, aber in der Erklärung selbst nahmen sie dann doch auf die einzelne Seele Bezug.

Dies ist in „homiletischer Anwendung“ schon bei Hippolyt der Fall. In den Homilien des Origenes aber tritt die Deutung auf die einzelne Seele so stark hervor, dass Origenes die Worte des Eingangs, die Braut sei die Kirche, ganz vergessen zu haben scheint. Daher ist die Behauptung Riedels (a. a. O. S. 60), die Beziehung auf die einzelne Seele schimmere manchmal durch, den Tatsachen nicht entsprechend. Bei Theodoret werden „die beiden Deutungen, auf die Kirche und die vollkommene Seele, je nach dem zu deutenden Wort angewandt“ (Riedel, S. 94). Über die Auslegung des Hohenliedes bei Ambrosius (M.S.L. 15, p. 1851 ff.) hat Zöckler in Langes Bibelwerk, wo er als Einleitung zum Hohenliede eine etwas zu schematische Charakteristik verschiedener Kommentare gibt, die Behauptung aufgestellt, Ambrosius verstehe unter der Braut des Hohenliedes die Jungfrau Maria. Das dürfte ein Irrtum sein. Ambrosius sagt, das Hohelied handle de nuptiis et coniunctione Christi et ecclesiae, increati spiritus et creati, carnis et spiritus. In der Auslegung ist ihm dann die Liebe Christi zur einzelnen Seele die Hauptsache, Maria wird sehr wenig erwähnt, ihr Name nur zur Erläuterung herangezogen, und nicht ein einziges Mal wird ein Wort des Hohenliedes direkt auf Maria gedeutet. Der Auslegungsart des Ambrosius ähnelt die des unter dem Namen Cassiodors bekannten Kommentars, sowie die Gregors I. Philo gibt ohne einheitlichen Grundzug nur kurze Erklärungen der einzelnen Worte. Anders als diese Männer äussert sich Gregor v. Nyssa dahin, dass er in dem Hohenliede wie in einem heiligen Rätsel die mystische Vereinigung der vollkommenen Christenseele mit dem Logos erblicke; aber auch bei ihm tritt vereinzelt die Kirche auf, z. B. als der Körper des Bräutigams, als sein Kranz.

Die gemeinsame Quelle, aus welcher alle diese Exegeten, mittelbar oder unmittelbar, geschöpft haben, natürlich mit Ausnahme Hippolyts, das ist Origenes. Bei ihm findet sich die Auslegung des Hohenliedes am konsequentesten, am klarsten geordnet und am

nüchternsten. Darin zeigt sich seine Nüchternheit, dass er den historischen Sinn des Hohenliedes als berechtigt bestehen lässt und sogar die Worte des Hohenliedes als eines Liebesdramas auf die einzelnen auftretenden Personen zu verteilen sucht. In seinem Kommentar erörtert er daher zuerst immer die historisch-grammatische Bedeutung eines Wortes, weist dann nach, inwiefern darin die Liebe Christi zur Kirche abgebildet ist und macht schliesslich die Seele auf das aufmerksam, was sie für ihr Verhältnis zu Gott daraus erkennen kann. Dieser geordnete Gang durchzieht das ganze Werk. Seine Schüler und Nachahmer aber gehen — am meisten Gregor von Nyssa — darin über ihn hinaus, dass sie des historisch-grammatischen Sinnes gar nicht achten, sondern es „entziffern wie eine Hieroglyphe“ (Riedel a. a. O. S. 68).

Von der allgemeinen Deutung macht Athanasius insofern eine Ausnahme, als er das Hohelied betrachtet als eine Schilderung der Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus: *ὃν οἱ ἄλλοι προαπήγγελλον, τοῦτον ὡς ἤδη ἐλθόντα δείκνυσι, καὶ ἤδη λαβόντα τὴν σάρκα δικαίως ἐπὶ συζυγίᾳ τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς, ἐπιθαλάμιον ᾄδει* (*τὸ ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων*), (Opera Joh. Meursi, 1746, 8, 4, p. 132: Aus der Vorrede zu der Katene des „Eusebius“ zum Hohenliede, die, wie Riedel S. 103 f. nachgewiesen hat, von Athanasius herstammt, cf. Athanasius, Synopsis scripturae sacrae (Mauriner-Ausgabe) 1698, tom. II p. 161).

Aponius steht unter diesen Auslegern keinem näher als Origenes. Gleich ist ihnen die dreifache Deutung, denn die gleiche Exaktheit lässt auch den Aponius, wo es angeht, nach der Besprechung des Verses mit dem Blick auf die Kirche seiner Bedeutung für die einzelne Seele Erwähnung tun. Nur in zwiefacher Hinsicht weicht Aponius von dem Meister ab. Wohl erkennt er die Berechtigung eines historischen Sinnes an, aber gerade bei der Auslegung des Hohenliedes lässt er denselben sehr zurücktreten: die Handlung desselben hat keinen historischen Sinn. Der Text ist auch ihm nichts als die oft schwer zu durchbrechende Schale des heiligen Kerns. Das zweite ist die Deutung der Braut auf die Seele Christi. Ist das der Einfluss des Athanasius? Wenn auch, was sonst über die Auslegung des Athanasius in Betreff des Hohenliedes bekannt ist, von der Auslegung des Aponius verschieden ist, so ist, da die

Deutung der Braut auf die Seele Christi auch bei Methodius und Philo vertreten ist, anzunehmen, dass Aponius diese ihm bekannt gewordene Erklärung benutzte, um sie für die Polemik gegen Apollinaris zu verwenden.

In der Auffassung des Bräutigams und der Braut eignet Aponius also keine Originalität. Aber in der Durchführung dieses Auslegungsprinzips hebt er sich von allen andern christlichen Exegeten ab. Während die übrigen immer nur den gegenwärtigen Zustand der Kirche in ihren mannigfaltigen Lebensäusserungen schildern oder doch nur vereinzelte historische Bemerkungen machen, hat Aponius das ganze Hohelied in den Dienst der Beurteilung der Reichsgottesgeschichte gestellt und mit Scharfblick und feiner Charakteristik die geschichtlichen Erscheinungen gewertet. Auch Augustin, der in dem Hohenliede ein Bild des Gottesstaates des alten Bundes sieht, ist dem nicht gleich. Am nächsten steht den Gedanken des Aponius die jüdische Auslegungsart, wie sie, schon lange gebräuchlich, erst ziemlich spät im Targum niedergelegt ist.

Auch darin geht Aponius selbständige Wege, dass er eine höhere, innigere Gemeinschaft mit Gott, als die, welche in der Erforschung der Geheimnisse seines Wortes, in den Sakramenten und im Gebet gegeben ist, dass er eine unmittelbare *θεωρία* Gottes nicht kennt. Ebensowenig erkennt er mönchischer Askese, so hoch er sie achtet, absolut den höchsten Preis zu. Wo die anderen sich versenken in das mystische Leben der Seele, da zeigt er die ihr drohenden, sittlichen Gefahren und weist ihr den rechten Weg der Heiligung.

Trotz der Erkenntnis dieser seiner Selbständigkeit bleibt doch noch die Frage zu beantworten: Hat Aponius in der Erklärung der einzelnen Verse und Worte die älteren christlichen Kommentare benutzt und welche?

Benutzt hat Aponius andere Kommentare; er sagt selbst in der Einleitung des Werkes, er sei bei seiner Arbeit den Fusstapfen antiquorum magistrorum gefolgt. Aber er nennt keinen Namen der Männer, denen er sich angeschlossen hat, nur ein einziges Mal erwähnt er die Auslegung „anderer“ (22, 8 ff.). Dass er die Lehrer, die ihm als Vorbild gedient haben, antiqui nennt, gibt den Anlass, mit den ältesten christlichen Kommentaren die Vergleichung zu beginnen.

Für die Vergleichung ist folgendes zu beachten: Riedel (S. 51) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass aus dem gleichen Auslegungsgrundsatz, die Braut als die Kirche oder die Seele verstanden, sich ganz von selbst auch in den Einzelheiten der Allegorisierung Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen ergeben, welche noch nicht berechtigen, eine Abhängigkeit zweier Kommentare voneinander festzustellen. Sodann herrscht in der Deutung der Namen, Pflanzen und Tiere bei allen eine grosse Gleichheit. Dieselbe hat ihren Grund in der gemeinsamen Benutzung der alten Onomastica und der Deutungen des christlichen Physiologus. Nur da wird man also sagen können, Aponius habe einen Kommentar benutzt, wo die Zahl der Übereinstimmungen im einzelnen eine sehr grosse ist oder wo solche, besonders auffallende Gleichklänge sich beobachten lassen, die aus der Benutzung der gemeinsamen Quellen nicht erklärt werden können.

Als erster christlicher Ausleger des Hohenliedes ist Hippolyt zu beachten. Leider ist ein grosser Teil seines Kommentars verloren gegangen [1]). Zwischen dem Kommentar des Hippolyt und dem Werke des Aponius ist die Zahl der Berührungen nicht gross. Die Rosse (cant. 1, 8), sagt Hippolyt, sind die heiligen Apostel. Aponius deutet die Rosse zuerst auf die virtutes Angelicae, die Träger des heiligen Geistes im alten Bunde, dann aber setzt er sie ebenfalls den Aposteln und deren Nachfolgern gleich. Die Brüste (1, 13) sind nach beiden der alte und der neue Bund. Unter den Füchsen (2, 15) verstehen beide die Häretiker und erinnern beide an das Wort Christi Luc. 13, 32; zu 3, 1 gedenken beide der Frauen am Grabe, 3, 6

1) Ein griechisches Fragment, das neben ausführlichen Erklärungen zu einzelnen Versen (2, 8; 2, 15; 3, 1—7) nur kurze Scholien gibt, hat Bonwetsch in der von der Berliner Akademie der Wissenschaften veranstalteten Ausgabe der Werke Hippolyts herausgegeben (1897). Sodann hat Bonwetsch (Texte und Untersuchungen, Neue Folge VIII, 2c, 1902) eine deutsche Übersetzung des grusinischen Textes des Kommentars veröffentlicht, den N. Marr 1901 in Petersburg hat erscheinen lassen. Dieser Text entstammt dem Armenischen und ist einer vor dem 9. Jahrhundert angefertigten Handschrift entnommen. Die lückenlose Erklärung von cant. 1, 1 3, 8 kann als wirklich die authentische Auslegung Hippolyts bietend angesehen werden.

beantworten beide dahin, dass die Heidenkirche es sei, welche aus der Wüste emporsteigt und in der Myrrhe sehen beide ein Bild des Todes Christi. Auffälliger ist, dass sich die Erklärung, welche Aponius zu cant. 1, 7 (S. 36ff.) gibt, in ihrer ganzen Ausführung schon bei Hippolyt findet. Auch bei Hippolyt „wird der Vorwurf auf die ungläubige, jüdische Gemeinde bezogen, die dadurch, dass Christus sie verlassen hat, eine Waise geworden ist. Erkennt sie die Schönheit nicht, die sie von ihrem Herrn empfangen hat, so soll sie von der Herde herausgehen und die Seelen ihrer sündigen Kinder (die Böcke) unter den Heiden weiden, zerstreut unter die Reiche der Könige der ganzen Welt“ (Riedel, S. 49).

Der Wert der Gleichklänge wird, abgesehen von dem letzten, dadurch herabgemindert, dass die Ausführung derselben bei Aponius im einzelnen eine andere ist, als bei Hippolyt, und auch dadurch, dass die Auslegungen, in denen sie übereinstimmen, auch von anderen Auslegern, z. B. Origenes und Philo gegeben werden, so dass Aponius dieselben auch aus letzterem entnommen haben kann. Aber die Übereinstimmung in der Erklärung von cant. 1, 7 ist zu gross, als dass sie nur die Folge der gleichen Auslegungsmethode sein könnte. Und da nicht nachgewiesen werden kann, dass Aponius sie aus einem andern Werk geschöpft habe, so ist die Annahme berechtigt, dass Aponius den Kommentar des Hippolyt in den angeführten Fällen benutzt hat. Das Werk des Hippolyt zu benutzen, musste sich Aponius um so mehr bewogen fühlen, als Hippolyt in engem Anschluss an die Auslegungsweise der Synagoge in der ganzen Auslegung von cant. 1, 1—3, 8 ein Zwiegespräch zwischen Christus und der Synagoge sieht[1]).

---

1) Dass Hippolyt diesen ganzen Teil auf das Verhältnis der Synagoge zu Christus deutet, hat seinen Grund nicht in besonders judenfreundlichen Ansichten des Verfassers, sondern darin, dass Hippolyt es gewesen ist, der die jüdische Auslegung des Hohenliedes auf den Boden des Christentums übertragen hat. Gerade der durch Marr veröffentlichte Text lässt den engen Zusammenhang der Exegese des Hippolyt mit der herrschenden jüdischen Auslegung besonders deutlich erkennen. Cant. 1, 1—3, 8 bildet nach Hippolyt das erste der drei Lieder, in die das Hohelied einzuteilen ist. Bonwetsch (a. a. O.) vermutet, dass Hippolyt in den beiden letzten Liedern ausschliesslich die Gemeinde aus den Heiden mit Christus

Die Vergleichung mit Origenes gibt ein reicheres Material. Schon die Ausgabe von de la Bigne macht darauf aufmerksam, dass die Auslegung, welche Aponius als die anderer (sicut aliis visum est, 22, 8 ff.) citiert, diejenige ist, welche Origenes in der 1. Homilie über das Hohelied zu dem Vers (1, 4) gibt (Ausgabe von Lommatzsch, XIV, 248 ff.). Leider ist der Kommentar des Origenes über das Hohelied nur unvollständig erhalten; aber die Vergleichung mit den beiden Homilien und dem überbliebenen Teil des Kommentars genügt, um zu erkennen, dass Aponius von Origenes abhängig ist. Einige Beispiele mögen die Verwandtschaft beider zeigen.

Zu cant. 1, 4 führt Origenes aus: Schwarz ist die Kirche wegen ihrer früheren, heidnischen Sünden, die sie auch jetzt noch nicht ganz überwunden hat. Aber cant 8, 15 zeigt, dass sie es erreichen wird. So muss jede Seele der Sünde absagen, dann wird sie weiss. . . . Aaron und Mirjam murrten, weil Mose eine Äthiopierin zur Gattin habe. Aber ob auch das sacerdotium der Juden (Aaron) und die Synagoge (Mirjam) zürnen, Mose behält sie doch lieb. So wird das Wort wahr: Äthiopia praeveniet manus eius Deo. Die Kirche ist aus der Ferne Äthiopiens gekommen (die Königin von Saba), die Weisheit des wahren Salomo, Christus, zu hören. So sagt es der Herr: Die Königin von Mittag wird kommen und die Juden richten. Die filiae Jerusalem sind die Juden, ihre Priesterschaft und ihre Synagoge, die nicht mit der Kirche hineingegangen sind in das Gemach Christi (XIV, 248—251).

Auch Aponius geht aus von den früheren, im Heidentum begangenen Sünden der Kirche, durch die sie schwarz war. Dann weist er die Deutung, welche Origenes den filiae Jerusalem gibt, ab und erklärt, das seien die Seelen, quae antequam pax ostenderetur in terris, inter odientes pacem cum tranquillitate pacis vixerunt und welche sich freuen, dass die Kirche nun durch die Abkehr von der Sünde weiss wird. Als Beispiele für die Umwandlung erwähnt er zuerst die Frau Josephs, erinnert sodann an die Gattin des Mose, die Königin von Saba und den Kämmerer der Kandace. Das hatte

sich unterredend dargestellt habe oder habe darstellen wollen, denn ob Hippolyt den Kommentar noch über cant. 3, 8 hinausgeführt habe, sei fraglich.

der Prophet vorausgesehen, als er weissagte: Aethiopia praeveniet manus eius Deo. Zum Schluss spricht er secundum moralem sensum von der Reinigung von Sünden, welche die einzelne Seele erfahren muss (20, 25—25, 14).

Hier, wo infolge der Abweisung des Origenes die Benutzung desselben unzweifelhaft klar ist, lässt sich gut die Art beobachten, in der es geschieht. Es ist keine unselbständige Wiedergabe der Gedanken des Origenes, wie sie sich bei Theodoret so oft feststellen lässt, sondern eine geschickte und freie Verpflechtung der Auslegung des Meisters in den ganz selbständigen Gang seiner Darlegungen.

Die Gleichheit der Gedanken ist aber an anderen Stellen fast noch besser zu erkennen. Zu cant. 2, 4 verbreitet sich Origenes über den Unterschied der caritas inordinata und ordinata. Die Liebe der natürlichen Menschen sei inordinata, weil sie die Unterschiede nicht beachte, welche die Schrift als für die Liebe notwendig lehre. An erster Stelle dürfe nicht die Liebe zu den Eltern stehen, sondern die Liebe zu Gott. Nach ihm erst kämen die Eltern, die Kinder, die Nächsten und die Feinde (XIV, 268 ff.). Dieselbe Ausführung bietet Aponius S. 63, 34—66, 18. In cant. 1, 9 sind bei Origenes (XIV, 414) die genae diejenigen Glieder der Kirche, qui castitatis et pudicitiae excolunt honestatem. Nach Aponius sind es die Glieder der Kirche, welche sich durch ihre Keuschheit besonders auszeichnen, die sacerdotes (47, 8 ff.).

Noch an folgenden Stellen ist die Übereinstimmung so gross, dass sie zum Beweis genannt werden können: cf. zu cant. 1, 9: Orig. XIV, 420 ff. mit Ap. 48, 1 ff.; zu 2, 11: Orig. XIV, 276 mit Ap. 76, 15 ff.; zu 1, 3: Orig. XIV, 354 f. mit Ap. 15, 22 ff.; zu 1, 5: Orig. XIV, 386 mit Ap. 27, 5 ff.; zu 1, 8: Orig. XIV, 409—412 mit Ap. 42, 30 ff.; zu 1, 16: Orig. XV, 7 f. mit Ap. 56, 18 ff.; zu 2, 1: Orig. XV, 8 f. mit Ap. 57, 27 ff.; zu 2, 8: Orig. XV, 43 mit Ap. 71, 31 ff.; zu 2, 10: Orig. XV, 62 ff. mit Ap. 75, 5 ff.

Dass Aponius die Werke des Origenes über das Hohelied gekannt und seine Gedanken verwertet hat, darf demnach als erwiesen gelten. Ob er den griechischen Text vor sich gehabt hat oder die Übersetzungen des Hieronymus und Rufinus, ist nicht ersichtlich. Dass aber Aponius den Origenes benutzte, lag ja so nahe. Denn selbst die, welche die sonstige Allegorisierung des Origenes verwarfen,

hielten an seiner Methode in Bezug auf das Hohelied fest (Riedel, S. 95). Und Aponius steht mit seinem Tun nicht allein da. Alle Kommentare der alten Kirche über das Hohelied sind von Origenes beeinflusst, bei den meisten lässt sich sogar die direkte Abhängigkeit nachweisen. Ist das nun der Fall, so bildet die gemeinsame Kenntnis des Origenes ein Moment mehr, welches die Vergleichung des Aponius mit den nach Origenes entstandenen Kommentaren erschwert. Für den grösseren Teil des Hohenliedes, für den das Werk des Origenes verloren gegangen ist, ist es nicht einmal möglich zu sagen, ob die Übereinstimmung zwischen Aponius und dem betreffenden Kommentar eine unmittelbare ist oder vermittelt durch Origenes.

Jedoch fällt diese befürchtete Schwierigkeit für die Werke des Gregor von Nyssa, des Theodoret, des Philo von Karpasia und des Ambrosius hinweg. Denn die Ähnlichkeiten, welche zwischen diesen Kommentaren und der Schrift des Aponius bestehen, sind an Zahl so gering und an Gleichklang so schwach, dass an eine Benutzung derselben durch Aponius zu denken, kein Grund vorliegt. Die Übereinstimmungen aber, die vorhanden sind, finden, soweit sich dies kontrollieren lässt, in der gemeinsamen Abhängigkeit von Origenes ihre Erklärung. Dann ist aber der Schluss erlaubt, dass auch die Übereinstimmungen der letzten Hälfte auf dieselbe Weise erklärt werden müssen.

Anders steht es mit dem Kommentar, der unter dem Namen des Cassiodor erhalten ist, und dem Gregors I. Schon die römischen Herausgeber bemerken (p. X), dass zwischen diesen beiden Werken und der Arbeit des Aponius so grosse Ähnlichkeiten bestehen, dass ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen statthaben müsse. Einige Beispiele mögen über die Beziehungen zwischen beiden Werken orientieren.

„Cassiodor“ (M.S.L. 70 p. 1055 ff.) und Aponius verstehen beide unter den Brüsten das Evangelium, unter dem Wein das Gesetz (cant. 1, 1). Cant. 1, 16 versteht „Cassiodor“ unter den domus die conventicula fidelium, unter den tigna die doctores, unter den laquearia die frommen Laien. Die Auslegung des „Cassiodor“ zu dieser Stelle ist eine wenig veränderte Zusammenfassung dessen, was Aponius zu der Stelle bemerkt (S. 56, 15—57, 25). Cant. 3, 11 legt „Cassiodor“ aus: Videte Salomonem, idest Christum, in diademate, in spinea corona,

qua coronavit eum mater sua Synagoga, in die desponsationis eius, quando videlicet sibi coniunxit Ecclesiam et in die laetitiae cordis eius, quo gaudebat per suam passionem redemi mundum de diaboli potestate. Inhaltlich dasselbe bringt Aponius S. 104, 29—106, 9, indem er von der Dornenkrönung Christi durch seine Mutter, die Synagoge redet, von seinem Leidenstage als dem Tage der Verlobung und der Herzensfreude, als er die Verbindung mit der Kirche schloss und den Gläubigen Leben und Freude bescherte.

Gleich auffallende Übereinstimmungen können von Vers zu Vers festgestellt werden. E. Cunitz (Histoire critique de l'interprétation du cantique des cantiques, 1834, S. 14) äussert sich über den Kommentar des „Cassiodor": C'est une compilation abrégée de tout ce que les allégorisations des anciers Pères ont trouvé de mystique dans le poëme de Salomon. Dies Urteil wird durch den Vergleich mit dem Werk des Aponius bestätigt. Die Deutungen, welche „Chassiodor" mit Aponius teilt, tragen durchweg das Gepräge kurzer Auszüge aus dem Werk des Aponius. Dass nicht das umgekehrte Verhältnis statthat, zeigt die Art der Übereinstimmung und verbietet sich durch die gewonnene Erkenntnis, dass Aponius am Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben hat.

Die Verwandtschaft des Kommentars Gregors I. mit dem des Aponius ist weniger augenfällig; der Kommentar Gregors gibt in seiner überlieferten Gestalt vielfach nur kurze Bemerkungen. Dennoch sind Berührungen deutlich wahrnehmbar. Die folgende Vergleichung möge das dartun: Gregor (M.S.L. 79, p. 471 ff.) sagt zu cant. 1, 1: Vor der Ankunft Jesu habe die Kirche seufzend zu Gott gebeten, dass er seinen Sohn sende und sie durch seine Gegenwart erleuchte, Gott möge nicht mehr bloss durch den Mund seiner Propheten, sondern mit seinem eigenen Munde zu ihr reden. Aponius tut folgende Äusserung: Von Adam bis Christus habe die Kirche Christum gesucht und durch die Patriarchen und Propheten zu Gott weinend gefleht, dass ihr die Küsse des Sohnes Gottes geschenkt werden möchten (10, 1 ff.).

Cant. 1, 3 legt Gregor aus: Omnis, qui in Ecclesia positus iam sublimia rimatur, iam occulta indicia considerat, quasi in cubiculum intravit . . . De cubiculo regis loquebatur, qui dicebat: „Secretum meum mihi" et alias: Audivi arcana verba, quae non licet hominibus

loqui. Qui a Ecclesia sancta in membris suis perfectis, in eis, qui iam pleni et radicati sunt in mysteriis Dei, quasi ad sublimia secreta pervenit, et adhuc in ista voce posita, iam illa penetrat, „Introduxit me . . . " ait: per prophetas enim, per apostolos, per doctores, qui in ista vita positi iam sublimia secreta illius vitae penetrabant, Ecclesia in cubiculum regis illius ingressa fuerat. Dieselben Gedanken entwickelt Aponius S. 15, 16—17, 6, auch unter Citierung von 2. Cor. 12, 4 und unter genauerer Erörterung der Einzelheiten.

Die adulescentulae sind nach beiden cant. 1, 2 die jung-gläubigen Seelen. Zu cant 8, 2 gibt Gregor eine abgeblasste, kurze Zusammenfassung der viel kräftigeren und lebendigeren Darstellung des Aponius S. 213, 5—215, 2. Ausser diesen Beispielen könnten noch einige andere Übereinstimmungen angeführt werden. Wem von beiden die grössere Ursprünglichkeit eignet, kann nicht zweifelhaft sein. Gregor hat die Erklärungen des Aponius nicht so wörtlich und plump benutzt wie „Cassiodor", er hat mehr die Gedanken als den Wortlaut entlehnt. Dass weder „Cassiodor" noch Gregor den Namen des Aponius nennen, kann nicht gegen die Priorität des letzteren geltend gemacht werden, ist aber auch kein Beweis für dieselbe, wie die römischen Herausgeber fälschlich behaupten.

Als Ergebnis der Vergleichung ist zu bemerken: Nachweisbar hat Aponius die Arbeiten des Hippolyt und Origenes für seinen Kommentar verwendet, womit nicht ausgeschlossen ist, dass er nicht auch noch andere Erklärungen eingesehen hat. Das Werk des Aponius aber ist von dem Verfasser des unter dem Namen des Cassiodor überlieferten Kommentars und von Gregor I. verwertet worden. Hier ist ausserdem noch die Erinnerung an die schon zu Anfang besprochene Tatsache am Platze, dass Beda Venerabilis und Angelomus von Luxeuil aus dem Kommentar des Aponius geschöpft haben.

Eine hervorragende Stellung hat der Kommentar des Aponius in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes nicht eingenommen. Seine Gedankenwelt stand der des Abendlandes nicht nahe genug, als dass er dort weite Verbreitung hätte finden können. Die innere Teilnahme an den Kämpfen des Orients konnte keinen Widerhall finden. Auch seine Stellung zum Judentum und die Hinneigung zu eschatologischen Betrachtungen mochten es hindern, dass das Interesse

der Zeitgenossen und der Nachwelt sich in grösserem Masse dem Werk des Aponius zuwandte. Aber gerade die Besonderheit des Aponius in der Auslegung des Hohenliedes, sowie die eigentümliche Fügung, dass er, dem Judentum entstammend und in der syrischen Kirche theologisch gebildet, im Abendland ein mit orientalischen Geist erfülltes Werk hinterlassen hat, sichern ihm für die Geschichte der Auslegung des Hohenliedes eine bleibende Bedeutung.

Benutzte Literatur.

1. Werke der Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. Harnack, Dogmengeschichte. 3. Aufl., 1894 und 1897.
2. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 12. Aufl., 1892
3. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche 1824 ff.
4. Seeberg, Dogmengeschichte. 1895 und 1898.
5. Thomasius, Dogmengeschichte. 2. Aufl., 1886.
6. Walch, Ketzergeschichte 1762 ff.

2. Kirchen- und dogmengeschichtliche Monographien.

7. Krüger, Lucifer v. Calaris und das Schisma der Luciferianer. 1886.
8. Walch, De Bonoso haeretico. 1754.
9. Th. Zahn, Marcell v. Ancyra. 1867.
10. Grützmacher, Hieronymus I (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche. 1901).
11. Zöckler, Hieronymus. 1865.
12. Th. Förster, Chrysostomus und sein Verhältnis zur antiochenischen Schule. 1869.
13. Hergenröther, Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiet. 1866.
14. H. Kihe, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiet. 1856.
15. Th. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten. 1880.
16. Neander, Der h. Chrysostomus und die Kirche seiner Zeit. 1848.
17. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie. 1896.
18. Bousset, Der Antichrist. 1895.
19. Corrodi, Geschichte des Chiliasmus. 1781.
20. Ebert, Kommodians Carmen apologeticum. 1878.
21. Malvenda, de Antichristo. 1647.
22. Usener, Das Weihnachtsfest. 1889.
23. R.E.P.Th.K. 2. Aufl. und 3. Aufl. Die Artikel: Ambrosiaster; Apponius, Bibelübersetzungen, Bonosus, Epiphanias, Hieronymus u. a.
24. Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, die Artikel: Apponius, Bonosus, Photinus u. a.

3. Schriften über altchristliche Literatur.

25. Bardenhewer, Patrologie. 2. Aufl., 1901.
26. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés 1729 ff.
27. E. Cunitz, Histoire critique de l'interprétation du cantiques. 1834.
28. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur. 1893 und 1897.
29. Moria, Revue d'histoire et de litterature religieuse. 1899. t. IV, n. 2.
30. Rindel, Geschichte der Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche. 1898.
31. B. Weiss, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. 3. Aufl., 1897.
32. Th. Zahn, Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak (Theologisches Literaturblatt. 1899).
33. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons und Textes. 1888—1892.
34. Th. Zahn, Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons und Textes. 1901.

4. Schriften über das Judentum und orientalische Sprachen.

35. Assemani, Bibliotheca orientalis. II, 1721.
36. Duschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Kultus. 1866.
37. Grätz, Geschichte der Juden. 1853—1870.
38. Nöldecke, Syrische Grammatik. 1. Aufl., 1880.
39. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi. 3. und 4. Aufl., 1901.
40. Weber, Jüdische Theologie. 2. Aufl., 1897.
41. Wright, Syriac Literature. 1894.

5. Schriften über Weltgeschichte, Literatur, Geographie und Philosophie.

42. Black, Observations on the hitherto unnoticed Expedition of the Emp. Augustus into Britain (Archaeologia 44, 1) 1871.
43. Bonnel, Beiträge zur Altertumskunde Russlands. 1882 und 1897.
44. Forbiger, Alte Geographie. 1842—1848.
45. Gardthausen, Augustus und seine Zeit. 1891—1896.
46. Mennert, Geographie. 1797.
47. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit. 1883.
48. Teuffel, Geschichte der römischen Literatur. 1890.
49. Zeller, Geschichte der Philosophie der Griechen. 3.—5. Aufl. 1869 bis 1892.

Lebenslauf.

Am 15. Februar 1877 wurde ich zu Silligsdorf in Pommern als Sohn des Pastors Konrad Witte und seiner Ehefrau Marie, geb. Scheibner, geboren und erhielt in der heiligen Taufe die Namen Johannes, Friedrich, Wilhelm, Konrad. Ich besuchte die Gymnasien zu Stargard in Pommern und Kolberg und erlangte Ostern 1895 das Zeugnis der Reife. Meine theologischen Studien habe ich in Erlangen, Greifswald und Berlin getrieben. Ostern 1899 bestand ich das erste, im August 1901 das zweite theologische Examen.

Allen meinen Lehrern, den Herren Professoren Kolde, V. Schultze, Zöckler, Cremer, Oettli, Haussleiter, v. Nathusius, Dalmer, Kessler, Harnack, Weiss, Kleinert, Baethgen, v. Soden, Paulsen, Rehmke, Simmel, Dilthey spreche ich an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank aus, besonders aber Herrn Professor D. Th. Zahn, welcher mich bei der Anfertigung dieser Arbeit in gütigster Weise unterstützt hat.